
الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير


أبحاث
المؤتمر الدولى الرابع

حضارة واحدة وثقافات متعددة

القاهرة - ديسمبر ٢٠٠٠

المحرران
مراد وهبه
منى أبو سنه



مكتبة الأنجلو المصرية
٢٠٠٢

Æ **الجمعية الدولية لابن رشد و التنوير**

المقر الرئيسي: **١٢ شارع المرعشلي - الزمالك - القاهرة**

بريد إلكتروني: **mabousenna@yahoo.com**

فاكس: **٧٣٧٠٦٦١ (٠٠٢٠٢)**

هاتف محمول: **٣٧٣٠٣٤٢ - ٠١٢ (٠٠٢)**

عنوان بريدي: **١٢ شارع المرعشلي - الزمالك - القاهرة**

المحرر التنفيذي: **منتصر الشوربجي**

تحية إكبار وإجلال

للأستاذ علي الشلقاني المحامي لرعايته لهذا المؤتمر الفلسفي الدولي الخامس **«للجمعية الدولية لابن رشد والتنوير».**

فهو الراعي بحكم حميته للفكر الحر وللمفكرين الأحرار ، إذ هو « يحض علي الاجتهاد في صياغة أسئلة وأجوبة جديدة حية» علي حد تعبيره في تقديمه لمشروعه المسمى **«موسوعة الشباب للعلوم».**

ثم هو الراعي بحكم عشقه **«للتعريف بعلماء الحضارة الإسلامية»** بوجه عام وبابن رشد بوجه خاص.

وأخيراً هو الراعي بحكم تخصيصه إحدي قاعات مكتبه لعقد ندوات **«منتدي ابن رشد»** ، وهو منتدي يتناول قضايا ثقافية بمنظور حضاري .

في هذا الإطار تأتي تحية الإكبار والإجلال من قِبل أعضاء **«الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير».**

المحرران



المحتويـــات

• كلمة الافتتاح

١- إبستمولوجيا الكوكبية

مراد وهبه ٣

٢- نحو هوية كوكبية

منى أبو سنة ٨

٣- قراءة لمفهوم العولمة في جريدة الاتحاد الاشتراكي

عبد اللطيف الأمامي ١٦

٤- في الاختلاف والتواصل

الزواوي بغورة ٣٠

٥- التعايش في المجتمع الأندلسي:

نموذج لأوضاع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

محمد عبد الحميد عيسى ٥٠



كلمة الافتتاح

د. مراد وهبه

في البداية أرحب بالعلماء الأفاضل الذين كانت لديهم الحمية للمشاركة في هذا المؤتمر وكلي أمل فيمن دعوناهم لأول مرة أن يواصلوا المشاركة في مؤتمراتنا القادمة.

إن قضية المؤتمر "حضارة واحدة، ثقافات متعددة" هي قضية مؤتمر على الأصالة. أقول ذلك وفي ذهني الأصل اللاتيني للفظ conference وهو conferentia وهي تعني المواجهة. والمواجهة في هذا المؤتمر هي بين الوحدة والتنوع. وقد أثيرت هذه القضية أول ما أثيرت في مجال علوم العقائد وكان التعبير عنها في قضية الخلق وكيف يخرج الكثير من الواحد. ودارت المواجهة بين أصحاب نظرية الخلق من العدم وأنصار نظرية الفيض، ومن هنا تحولت المواجهة من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، وعن هذا التحول صدر كتابان معاصران أحدهما "نهاية التاريخ" والثاني "صراع الحضارات" وصدورهما نشأ من أزمة واجهت الهويات الثقافية في عام ١٩٨٩ بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وبزوغ السياسة الكوكبية.

ولهذا كله قررنا في جمعيتنا المضي في تمهيد الطريق لتأسيس نوع جديد من التفكير يمكن أن يسهم في رفع الأزمة أو على الأقل في إيجاد صيغة جديدة. وفي هذا الإطار عقدنا ثلاثة مؤتمرات:

١٩٩٤ "ابن رشد والتنوير"

١٩٩٦ "الإبداع وسلام العالم"

١٩٩٨ الإرهاب وتدريس الفلسفة

والرابع هو هذا المؤتمر

ونحن في انتظار إجابات مشاركينا. وأنهي كلمتي بتحيات شكر ليس أعمق منها: تحية شكر وتقدير للوزير الفنان فاروق حسني، وتحية مماثلة لمدير معهد جوتة الدكتور بيرونج ومدير البرامج الثقافية دكتور كونتسل. وقد بدأ تعاوننا مع معهد جوتة من عام ١٩٨٩. فقد دعموا الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية. وبدون هذا الدعم ما كنا قد واصلنا هذا الجهد. وتحية مماثلة لراعي هذا المؤتمر صديقنا المحامي الدولي المشهور الأستاذ علي الشلقاني، فبمجرد أن عرضنا عليه أن يكون راعيا لهذا المؤتمر قبل بلا تردد. والأستاذ الشلقاني نموذج عظيم للمثقف المستنير والملتزم، إنه يعمل من أجل القيم الإنسانية ومن بينها السلام والفهم الكوكبي.

إبستمولوجيا الكوكبية

مراد وهبه (مصر)

ثمة مصطلحات ثلاثة، في هذا البحث، في حاجة إلى تعريف. اثنان في العنوان والثالث ملازم لهما وهو الحضارة.

ونبدأ بالتساؤل عن معنى الإبستمولوجيا فنقول إن معناها مستنبط من اشتقاقها اللغوي، إذ هي مشتقة من اللفظ اليوناني المكون من مقطعين: epistemē وتعني المعرفة، و logos ويعني النظرية فتصبح الإبستمولوجيا هي نظرية المعرفة.

ومشكلة الحقيقة هي قمة مشكلات الإبستمولوجيا. وثمة نظريات ثلاث عن الحقيقة:

١- نظرية التطابق ترى أن الحقيقة هي العلاقة بين فكرة ما أو قضية ما وبين موضوعها في العالم الخارجي.

٢- نظرية الاتساق تتخذ من الاتساق المنطقي بين قضية وعدة قضايا أخرى معيارا للحقيقة.

٣- النظرية البراجماتية تحاول البحث عن النتائج العملية لفكرة ما.

النظرية الأولى تفترض أننا نعرف الأشياء بعزل عن عقلنا ثم نقارن بين الأصل والصورة بغض النظر عن تأثير عقلنا في معرفة الأصل.

والنظرية الثانية تعني أن الحقيقة كامنــــة فـــي العقـــل، وأن اقتناصها لا يتأتى إلا باللزوم المنطقي استنادا إلى قوانين معينة وهـــذه القوانين تتباين من فيلسوف إلى آخر. فمنطق أرسطو يستند إلى قانون عدم التناقض في حين أن منطق هيجل يستند إلى قانون التناقض.

أما فيما يختص بالنظرية الثـــالثة فإنها تنكر الحقيقة المطلقـــة وتزعم وجود حقائق نسبية، وأن هذه الحقائق ذاتية وليست موضوعية في حين أن الحقيقة بحكم طبيعتها هي واحـــدة ولا يمكـــن أن تكـــون مطلقة أو لا تكون. والحقيقة المطلقة لا يمكن اقتناصها لأن الإنســـــان نسبي وبالتالي فإن العقل لا علاقة له بمعرفة الحقيقة، ومن ثم فنحـــن نحذف الحقيقة. بيد أن هذا الحذف لا يعني استبعاد المعرفة.

والسؤال إذن:

ما المعرفة؟

جواب هذا السؤال كامن في العلاقة بين العقل والمعرفة.

ولكن ما العقل؟

إنه موجـــود–في–العالم وليس خارج العالم. ولهذا فإن الوحدة بين العقل والعالم قائمة منذ البداية. بيد أن هذه الوحدة تنطوي علـــــى تناقض من حيث إن العقل هو جزء من الكل الذي هو العـــــالم. إلا أن هذا التناقض يعني أن العلاقة بين العقل والعالم هـــي علاقـــة جدليـــة بمعنى أن العقل يتجاوز العالم. وهذه المجاوزة تنطوي على عمليتيـــن: تأويل العالم من أجل تغييره. ومن ثم يمكن تعريف العقل بأنه ملكـــــة

التأويل الترنسندنتالي للممارسة العملية. والمعرفة الناتجة من هذه الملكة هي معرفة موحّدة وليست مجزأة. وهكذا تكون وحدة المعرفة متجذرة في العقل. وهذه الوحدة قد مورست لاشعوريا، منذ بزوغ الحضارة الإنسانية، وشعوريا منذ القرن الثامن عشر عندما تناول فلاسفة التنوير مفهوم الحضارة بالمفرد وليس بالجمع، ومع هذا المفهوم نشأت وحدة المعرفة فالإنسيكلوبيديا البريطانية في هذا القرن قد حررها فرد واحد أو اثنان على الأكثر.

أما في ألمانيا، في القرن التاسع عشر، فقد ميز الفلاسفة بين الحضارة والثقافة من حيث هي نسق للقيم. وأنا مع هذا التميز للأسباب التالية:

إن أصل الحضارة يكشف عن هذه الخاصية الأساسية عندما ابتدع الإنسان البدائي التكنيك الزراعي كممهد لتأسيس الحضارة الإنسانية لأن هذا التكنيك قد أفضى إلى تغيير علاقة الإنسان مع الطبيعة. فبعد أن كانت أفقية أصبحت رأسية. ولكن ظل التفكير العلمي محدودا. وبسبب هذه المحدودية أصبحت الأسطورة هي المبدأ المحوري وبالتالي أمكن لها أن تكون سلطة مطلقة في شئون العلم والأخلاق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تاريخ الحضارة يبين لنا الطريقة التي بها تحرر العقل من الأسطورة المهيمنة على الحضارة الزراعية. وكان اليونانيون هم أول من حولوا الفكر الأسطوري إلى فكر عقلاني. بيد أن الفكر الأسطوري لم يستسلم ولم

يتراجع فقد غلف نفسه بمحرمات ثقافية أصبحت مع الوقــت أســاس الهويات الثقافية. وهذه المحرمات لم تكن موضع لمس أو نقد لأنــها متجذرة في العقل الجمعي وهي تتباين بتباين الثقافات. وهذا التبــاين مردود إلى مدى تقدم الفكر العقلاني في هذه الثقافات. مثــال ذلـك: الإصلاح الديني، في أوربا، حرر العقل من السلطة الدينية التي كانت تمنع العقل من تأويل الإنجيل، أي تمنع إعمال العقل في النص الديني. ثم جاء التنوير محررا العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل، فــي حين أن القارات الأخرى تركت محرماتها الثقافية بدون أي نقد. ولهذا نشأت فجوة حضارية بين أوربا والأخرين.

ومع بداية القرن العشرين بزغت الثورة العلمية والتكنولوجيـة في قارة أوربا وتطورت حتى انتهت إلى الكوكبية. ولفــظ الكوكبيـة globalization مشتق مــن اللفــظ اللاتينــي Globus أي كوكــب الأرض. ومن ثم فإن الكوكبية تعني التعامل مع الأرض علــى أنــها وحدة غير مجزأة. وكان تيار دي شروان هو أول من تنبأ بالكوكبيـة. يقول في كتابه "بناء الأرض": "إن عصر الأمم قــد ولــى ومضــى، والمهمة الملقاة علينا الآن، إذا تجنبنا الفناء، هي أن نبنــي الأرض". هذا وقد أفضت هذه العبارة إلى التعامل مع الأرض على أنها تمثــل حضارة واحدة.

والسؤال الرئيسي بعد ذلك هو على النحو الآتي:

ما هو مصير الثقافات المتعددة؟

جواب هذا السؤال يستلزم تحديد الخاصية الرئيسية للحضـــارة الواحدة الخاصة بكوكب الأرض.

وهذا التحديد قد تم في عام ١٥٤٣، وهو العام الذي صدر فيه كتاب كوبرنيكس تحت عنوان "عن حركة الأفلاك"، وقد جاء فيــــه أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس، وبالتالي لم يعـــد الإنســـان مركزا للعالم، وبالتالي لم يكن في مقدوره اقتناص الحقيقة المطلقــــة. ومن هنا فإن التفكير الإنساني نسبي بالضرورة. وإذا عرفنا العلمانيـــة بأنها التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هـــو مطلـــق، فـــإن الكوكبية، عندئذ، تكون علمانية. ومن ثم يمكن تصنيف الثقافات إلـــى ثقافات علمانية وأخرى لاعلمانية، والثقافات اللاعلمانيـــة مـــهيأة لأن تكون مطلقة لأنها فاقدة لمعنى ما هو نسبي. ومن هذه الزاوية، فـــإن صدام الثقافات، في إطار الكوكبية، ضرورة حتمية لأن القصد الدفيـــن في هذه الثقافات هو تشويه الكوكبية أو إزالتها من أجل التخلف وليـــس من أجل التقدم،،،،

نحو هوية كوكبية

منى أبو سنة (مصر)

في الفصل السابع والعشرين وعنوانه "عن الهوية والتنوع" من كتابه "رسالة في الفهم الإنساني" يقول لوك "إن الشخصية تكمن فيما يدافع عنه الإنسان". ثم يستطرد قائلا إن الشخص هو عقل مفكر لديه ذهن وتفكير، ويمكن أن ينظر إلى ذاته من حيث هو ذاته على أنه هو نفسه الشيء المفكر في أزمان وأماكن متباينة. وهذا الشيء المفكر يقوم بالفعل استنادا إلى هذا الوعي وحده الذي لا ينفصل عن التفكير، ثم يضيف قائلا وهذا التفكير هو جوهر الوعي"(ص٢١١). ومن هذه الزاوية وحدها تكون الهوية الشخصية، أي الوعي بالموجود العاقل"، وهذا الوعي يمكن أن يرتد إلى الوراء إلى أي فعل من أفعال الماضي أو إلى تفكير ماضوي.

والسؤال إذن:

ما طبيعة ذلك الوعي الذي ينشئ الهوية الشخصية؟

للبحث عن جواب ملائم لهذا السؤال أظن أنه من المناسب تقرير القضية التالية أولا وقبل كل شيء وهي أن ما ينطبق على الهوية الشخصية على نحو ما عرفها لوك ينطبق على الهوية الثقافية. ومما يدلل على صحة هذه القضية هو أن قضية الهوية هي قضية محورية في الدراسات الثقافية طالما أن هذه الدراسات تنشغل

بالمضامين التي بواسطتها يـــدرك الأفــراد والجماعــات وينشــئون ويدافعون عن هويتهم أو فهمهم الذاتي.

وتتناول الدراسات الثقافية مسألة الهوية بأســـلوب تقليــدي، بمعنى أن الذات مستقلة عن التأثيرات الخارجية. وممثل هذا الاتجـــاه هو اشبنجلر وفكرته عن وجود دوائر ثقافية مغلقة وذلك فـــي كتابـــه المعنون "انحلال الغرب". ويبين هذا التناول أن الهوية الثقافية استجابة أو رد فعل ضد تهديد خارجي لأن ما هو خارجي مخـــالف. وكـــان ديكارت سابقا على اشبنجلر في قوله بأن الذات أو الأنا هو مصـــدر المعنى. وقد أيدته في ذلك الفلسفة الأوربية الأرثوذكســـية. إن الأنـــا أفكر" هو الوجود الوحيد غير المشكوك فيه. وقد هيمنت على الفكـــر السياسي الأوربي فكرة أن الهوية الثقافية المستقلة قائمة مدى الحياة.

وقد ذاع مصطلح "الهوية الثقافية" في فترة الحـــرب البـــاردة ويعني الوعي الفردي والوعي الجماعي الملازم لدين معيـــن لشـــعب معين.

وبهذا المعنى فإن الهوية الثقافية في العالم الثالث بوجه خاص قد تدعمت بفضل المعسكرين الأيديولوجيين وهما الغـــرب والاتحـــاد السوفيتي، وكانت وسيلة إلى إبراز القوة أثناء الحرب الباردة.

وأيا كان الأمر فإن سقوط الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٨٩ قد واكب بزوغ ما يسميه دانيل بل "ما بعد المجتمع الصناعي" أو بـــالأدق "مجتمع المعرفة" على حد قول بيتر دركر. وهذا المجتمع الجديد هـــو

من نتاج الثورة العلمية والتكنولوجية التي وصلت إلى قمتها في ثـورة المعلومات والاتصالات والتي يمثلها الكمبيوتـر والإنـترنت. وهـذه الثورة أفضت إلى ظاهرة الكوكبية.

والسؤال إذن:

ما هي طبيعة الهوية في ضوء مجتمع المعرفة الذي أفرزتـه الكوكبية؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم أن نكون على وعي بإشـكالية أساسية طرحها صموئيل هنتجتون في كتابه "صدام الحضارات" الـذي يعد علامة فارقة لنهاية القـرن العشـرين وبدايـة القـرن الواحـد والعشرين. يتحدث هنتجتون عما يسميه بـ"سياسات الهوية" الناتجـة عن السياسات الكوكبية التي أفرزتها الحداثة والتي تتميز بالتقارب بين الشعوب والبلدان ذات الثقافات المتماثلـة وبالتبـاعد بيـن الشـعوب والبلدان ذات الثقافات المتباينة. كما تتسم سياسات الهوية كذلك بكـثرة الحدود الثقافية والإثنية والدينية والحضارية بين الشـعوب. ويؤكـد هنتجتون أن الجماعات الثقافية قد حلت محـل معسـكرات الحـرب الباردة. كما أن الحدود الفاصلة بين الحضارات تمثل نقاط الصـراع في إطار السياسات الكوكبية"(ص٧٧). ويضيف هنتجتون أنه "في هذا العالم الجديد تصبح الهوية هي العامل المحوري الذي يشكل صداقـات وعداوات أي بلد"(ص٢٧٩). وقد تصاعد هذا الموقف في العقد الأخير

من القرن العشرين الذي شهد بزوغ ما يسميه بـ"أزمة الهوية الكوكبية".

إن المجتمعات غير الغربية تلح باستمرار على قيمها الثقافية وعلى رفضها للقيم التي تتصور أنها مفروضة عليها من قبل الغرب. وخطورة النظام العالمي الجديد تكمن في أن السياسات المحلية هي سياسات إثنية في حين أن السياسات الكوكبية هي سياسات الحضارات أو بالأدق هي سياسة صدام الحضارات على نحو ما يذهب هنتجتون(ص٢٨).

وتتلخص الحجج سالفة الذكر في إشكالية عظمى تقوم في أن التناقض بين العصر الكوكبي المتقدم تكنولوجيا والثقافات المتخلفة عن السياسة الكوكبية.

ولهذا فالسؤال هو على النحو الآتي:

كيف نزيل الفجوة بين الحضارة الكوكبية التكنولوجية التي هي، بحكم تعريفها، عامل موحد بين كل المجتمعات وبين الهويات الثقافية المحلية التي بحكم طبيعتها تفضي إلى الصراع في إطار سياسة كوكبية تدعم صدام الهويات الثقافية؟ وفي عبارة أخرى يمكن التساؤل عما إذا كان في الإمكان إزالة التناقض بين السياسة الكوكبية للهوية والتكنولوجيا الكوكبية؟

هذا السؤال عن المستقبل وعن صياغة هوية كوكبية تتجاوز الهويات الثقافية. ولهذا يلزم تكوين رؤية متجهة نحو المستقبل. وفي

تقديري أن هذه الرؤية تبزغ من مؤسس علم السـيبرنطيقا نوربـرت وينر في كتابه الشهير "الاستخدام الإنساني للبشر"(١٩٥٠) وقد صـك وينر مصطلح "سيبرنطيقا" في كتابه الأول المعنون "سيبرنطيقا" فـي عام ١٩٤٨. وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اليونـاني Kubernetes أي "قائد السفينة" وهو نفس اللفظ الذي يشتق منه لفظ "حاكم". ومن ثم فإن الدلالة المحورية للسيبرنطيقا هي "التحكم" في مقابل "الانـتروبي" أي "التفسخ".

وفي تعريـف السـيبرنطيقا يربـط ويـنر بيـن الاتصـال والتحكم control. communication وهذا الربط مـردود إلـى أن الاتصال يستلزم بالضرورة بث رسالة، وتلك الرسالة تنطـوي علـى معلومات هي في متناول الشخص الذي يبثها. كما أن الاتصال يستلزم تكنيكا ينطوي على التحكم، وهذا التحكم يستند إلى الوعي بالرسـائل التي يقوم الراسل ببثها، ومن ثم، فإن التحكـم يشـترط الوعـي، أو بالأدق، الوعي بالرسائل المبثوثة باستخدام وسائل الاتصال.

وقد تنبأ وينر في عام ١٩٥٠ بأن وسائل الاتصال بما تبثه من رسائل متبادلة بين الإنسان والآلة، وبين الآلة والإنسان، وبين الآلـة والآلة، ستشهد طفرة هائلة في المستقبل مما سيجعل للرسائل ولوسائل الاتصال أدوارا متزايدة(ص١٦).

وتأسيسا على رؤيته المستقبلية، قام ويـنر بإزالـة الفجـوة المصطنعة بين ما هو عضوي، أي ما هو إنساني، ومـا هـو غـير

عضوي، أي الآلة. وهذه الإزالة مـــردودة إلـــى الوعـــي بالرســـائل messages.

أما السؤال الآن: ما المقصود بالرسائل؟

المقصود بالرسائل هو المعرفة القائمـــة علـــى المعلومـــات بوصفها الأساس المنظم للإنتاج والذي يفضي بدوره إلى تغيير الواقع.

والسؤال التالي هو: ما المقصود بالوعي بالرسائل؟

في تقديري أن المقصود بالوعي هنا هو الوعي بقدرة المعرفة على تغيير الواقع. ومن هذه الزاوية، يتـــم بـــث رســـائل المعرفـــة Knowledge messages واسميها بالوعي المتحكم في تلك الرسائل. وتتسم هذه الرسائل بالجماهيرية، وأطلـــق عليـــها رســـائل معرفـــة جماهيرية Mass Knowledge Messages، والذي يقوم بهذا البـــث هم عمال المعرفة أو إنسان الجماهير من خلال ما يمكـــن أن نســـميه الوعي الجماهيري mass consciousness بقدرة رســـائل المعرفـــة على تغيير الواقع من أجل صالح الإنسان.

أخلص من ذلك إلى أن طبيعة الحكمة في مجتمـــع المعرفـــة تكمن في الوعي الذي يسود في مجتمع المعرفة على النحـــو ســـالف الذكر والذي يحقق التحكم في أنسنة المعرفة من خلال القضاء علـــى عوامل التفسخ. وقد عبر جيروم جلن، عالم المستقبليات الأمريكي، في كتابه المعنون "عقل المستقبل" Future Mind (١٩٨٩) عن مســـتقبل

الوعي في مجتمع المعرفة بقوله: "ثمة رأي عام واع يسود بين سكان المجتمعات الصناعية عن المستقبل مضمونه أن البشر سيصبحون في حالة تكامل مع التكنولوجيا، كما أن التكنولوجيا ستصبح في حالة تكامل مع الوعي الإنساني."

ويضيف جلن "إن التكنولوجيا في مقدورها أن تحاكي صفات الإدراك الإنساني، كما أنها تتآلف مع الصوت الإنساني من خلال البرمجيات العاقلة، وفي الوقت نفسه قد تم تصغير التكنولوجيا إلى الحد الذي أصبحت فيه جزءاً لا يتجزأ من جسم الإنسان، بل إنه من الممكن أن تكون بديلاً عن بعض الأعضاء. كما أن التكنولوجيا تستطيع كذلك أن ترفع من شأن القدرات الإنسانية." وهنا يتنبأ جلن بأنه عندما يتحقق هذا التوقع ما بين عام ٢٠٢٥ وعام ٢٠٥٠، فإن التمايز بين البشر والآلة سيزول تماماً وسيبزغ ما يسميه بـ"التكنولوجيا الواعية". ويطلق جلن على هذا العصر "حضارة التكنولوجيا الواعية" Technology Conscious Civilisation .

و في رأيي أن هذه الحضارة هي حضارة المستقبل لأنها ستتجاوز الهويات الثقافية وتخلق ما يمكن تسميته "هوية سيبرية كوكبية" ومن شأنها تفجير الوعي الإنساني الذي يبدع التكنولوجيا وبالتالي يحدث تمدداً في هذا الوعي، وبالتالي تحسيناً للتكنولوجيا (جلن، ص٢). وفي رأي جلن أن هذه الحضارة الجديدة هي مرآة للوعي ... وعندما ننظر في المرآة فإن وعينا يتغير"(ص٢).

والسؤال إذن هو على النحو التالي: هل حضارة التكنولوجيا الواعية ومجتمع المعرفة تتجسد في الهوية التكنولوجية، أو بالأدق في الهوية السيبرية الكوكبية، وهل هذه الهوية تحل محل الهويات القائمة؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغي أن يكون من الواضح أن الملامح الثقافية لهذه الحضارة الكوكبية الصاعدة هي إبداع من خلال تكامل بين العقل الإنساني والسيبر-تكنولوجيا. وبفضل هذا الإبداع فإن الوعي والتحكم سيكونان السمات المحركة للهوية الإنسانية، وبالتالي سيقللان من قيمة التباينات الثقافية التي تدعم الصراعات الثقافية. ومن المتوقع في مسار هذا العصر بزوغ هذه الهوية وانتعاشها وبالتالي يكون في إمكانها مواجهة الصراعات والصدامات وربما الحروب الإقليمية. إنها ستبزغ وتنتشر وتصبح من حقائق الحياة.

قراءة لمفهوم العولمة في جريدة الاتحاد الاشتراكي

عبد اللطيف الأمامي (المغرب)

في كتابه "الإسلام والغرب والعولمة"، يشبه الباحث المغربي حسن أوريد العولمة بذلك "القطار السريع الذي أوشك على الإقلاع في محطة نهاية هذا القرن" مستدعيا كافة الدول لامتطائه في "اتجاه محطة القرن المقبل".

والدول، في رأيه، أصناف: "منها تلك التي هي في الدرجة الأولى مستمتعة بوضعها، ومنها التي هي في الدرجة الثانية قد وجدت مكانا لها، ومنها التي لم تتخلص بعد من أمتعتها ولم تستقر بعد في المقصورة. أما العرب فلا يبدو أنهم قد استقلوا هذا القطار إطلاقا".(ص ٦٣)

انطلاقا من هذا التصور، وانطلاقا من مجموعة من المقالات نشرت في جريدة الاتحاد الاشتراكي في عام ٢٠٠٠، نسائل المفكرين المغاربة والعرب والأجانب عن طريقة تناولهم وتناول السلطة المقررة لهذه الظاهرة العالمية التي فرضت نفسها على كل دول القارة. ونتساءل:

كيف تعرف هذه الأقلام مفهوم العولمة؟

١- ما هي سلبيات وإيجابيات هذه الظاهرة؟

٢- ما هي مكانة المرأة، أو ما هي نوعية خطاب المثقفين حول المرأة في زمان العولمة؟

٣- ما هي التأثيرات الحاصلة على الخطاب السياسي بمفعول العولمة، وخاصة منه خطاب اليسار؟

٤- ما هي وضعية وسائل الاتصال والإعلام في زمن العولمة؟

٥- ما هي نوعية العراقيل المطروحة في مجتمعنا على العولمة والحلول الممكنة لتجاوزها؟

الهدف إذن من خلال هذه المداخلة هو قراءة لمجموعة من المقالات نشرت في تلك الجريدة في التاريخ المحدد أعلاه.

وحتى يتسنى للقارئ تتبع هذه القراءة الصحفية، نقدم في آخر المقال المراجع التالية، والتي كونت المادة الخام للدراسة التي قمنا بها والمتكونة من:

١- مقالات الاتحاد الاشتراكي التي تمكنا من الحصول عليها.

٢- إصدارات جديدة تتطرق لنفس الموضوع.

في قراءتنا لهذه المراجع نمر بمجموعة من التعريفات تبدو أحيانا متكاملة، وأخرى متناقضة.

في كتابه "عولمة العولمة"، يصرح المهدي المنجرة بأن "مفهوم العولمة مفهوم جذاب وغني ... كان موضوع استعمال سيمياتي مبالغ فيه بشكل مخادع"(ص٣٣-٣٤).

نحن، في رأيه، "توجد في مرحلة خضعت فيها اللغة ذاتها للتحريف حيث أصبحت الكلمات، وبحركة سيمانتيقية ذات مفعول قوي، تدل من الآن فصاعدا، على عكس معناها الأصلي"(ص١٣).

فالعولمة، في رأيه، ترجع في التحليل الأخير إلى "اللاتنظيم، إنها تعني، منذ الآن، العملية التي يتم بواسطتها بمساعدة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي في الغالب تنظيم نزع ملكية الشعوب بمشاركة الزعامة المحلية التي لا يفوتها الاغتناء بالمناسبة"(ص١٣).

في هذا السياق ينتهي المنجرة إلى أن قائلا: "الحروب القادمة ستكون من طبيعة سيمياتية. إن فرض المفاهيم واللغة وتحديداتها هي بكل تأكيد الوسيلة الأكثر فعالية لبسط السيطرة على العالم. لذا يجب تصور آليات للدفاع الذاتي لحماية التنفس من هذه الحملات السيمياتية"(ص٣٠).

في قراءته لكتاب يحيى اليحياوي المعنون "العولمة ورهانات الإعلام"، يرجع صاحب المقال حدجامي عادل إلى تعريف يحيى اليحياوي الذي يرتكز على الجانب الاقتصادي: العولمة هي "مجموعة المراحل التي تمكن من إنتاج وتوزيع واستهلاك السلع والخدمات. من أجل أسواق عالمية ... وفق معايير عالمية ... من طرف منظمات تعمل على أساس قواعد عالمية".

التعريف هنا يتم بالقياس إلى مفهومين اقتصاديين اثنين هما التدويل وتعدد الجنسية، وفق المعايير والأسواق والمنظمات والقواعد

العالمية السابقة الذكر أما في مقاله المعنون "في معنى العولمة"، والمترجم من طرف ع. بنحمادي، يعرف أوليفيه دولفو كلمة العولمة ككلمة أشبه بالشيطانية، محملة بالمعاني والقيم المتناقضة، ترتكز على مفهوم القرية الكوكبية التي من شأنها أن تسقط الحواجز، أن تقدم الوعي وأن تخلق قيما مشتركة.

اقتصاديا، تعرف العولمة هنا بالتبادل المعمم بين مختلف الأطراف التي تقطن كوكب الأرض.

إلا أنه بالرغم من الجانب الشيطاني المحمل بالعولمة كـ:(إغناء الغني وإفقار الفقير مثلا)، يحث صاحب المقال على تجاوز أساليب الإدانة أو الإشادة والتحلي بنظرية نقدية أكثر وعيا من شأنها إزالة الطابع الخرافي عن مفهوم العولمة.

أما محمد غازي، من القاهرة في مقال له تحت عنوان "ثقافة العولمة في مواجهة ثقافتنا العربية، العولمة صراع بين دول فقيرة ونامية ودول متطورة تكنولوجيا" فأقواله تغطي مجموعة من الأفكار التي قدمها مجموعة من الباحثين خلال المعرض الدولي للكتاب في القاهرة في دورته الثانية والثلاثون والذي يتمحور حول "ثقافة العولمة وآثارها على الثقافات الوطنية"، فيعرف الباحثون العولمة كـ "ظاهرة موضوعية جديدة تعبر عن نمط الإنتاج الرأسمالي" وكوجه للاستعمار الذي فشل في الماضي للسيطرة على الشعوب (استعمار في ثوب جديد).

أما سفير الولايات المتحدة الأمريكية بالرباط ادوارد جبربيل، في خطاب ألقاه يوم الثلاثاء ٢١ مارس ٢٠٠٠ بمؤسسة.H.E.M بالدار البيضاء بالمغرب عنوانه "كيف يمكننا معا مواجهة العولمة"، خطاب نشر بجريدة الاتحاد الاشتراكي، يوم٢٤-٣-٢٠٠٠، فيعرف العولمة، كعملية لتحويل عالمنا إلى قرية صغيرة، مرتكزا على مطعم ماكدونالدز الذي يعد كأكبر رموز هذه الحقبة ويشير جبربيل إلى القدرة على التغيير وتحويل العالم إلى قرية صغيرة من جراء هذا الانفتاح وهذا التداخل الثقافي.

فهذا المطعم، كرمز للعولمة، وكرمز عند البعض للهيمنة الأحادية الأمريكية يقدم خلال شهر رمضان المبارك وجبات خاصة بالإفطار (الحريرة، اللبن، التمر ...) مع وجبة "البيج ماك". إن القدرة على التغيير يراها جبربيل هنا في عملية المزج بين إفطار تقليدي خلال شهر رمضان، لا يخلو من الطابع الديني، ووجبة :بيج ماك" كرمز للعولمة. العولمة هنا، وحسب كلماته تبقى حافزا يدفع الأمة إلى تطلعات جديدة.

في الرسالة التي وجهها جلالة الملك محمد السادس للمشاركين في الدورة الثامنة للمجلس الوطني للشباب والمستقبل، والتي استشهد بها سفير الولايات المتحدة في المقال المنصوص أعلاه، نقرأ لجلالة الملك:

"غير أنه يجب أن نكون في نفس الوقت واعين بأن للعولمة، إلى جانب إكراهاتها، جوانب إيجابية يتعين علينا أن نستغلها لنجعل منها مصدر تقدم لاقتصادنا ومجتمعنا مع مراعاة ضرورة الحفاظ على جوهر ثوابتنا التاريخية والاجتماعية والثقافية".

وفي نفس السياق يستشهد السفير بكلمات ألقاها رئيس الولايات المتحدة الأمريكية السيد بيل كلنتون أمام المنتدى الاقتصادي الدولي بدافوس، في سويسرا قائلا:

"النمو هو مركز العولمة، فهو يعطي الأمل كل يوم للشعوب، إلا أن الاقتصاد يجب أن يكون منسجما مع تخوفاتنا الإنسانية المشروعة. ويمكن لنا أن نقوم بذلك، ليس بالرجوع إلى الماضي، لكن بالتوجه جميعا نحو المستقبل".

من خلال هذه الشهادات يظهر أن للعولمة مجموعة من الإيجابيات يجب استغلالها، ومجموعة من الإكراهات أو التخوفات يجب تجنبها، دون التموضع العقيم في الماضي.

ففي قراءة لكتاب "العولمة الاقتصادية" لعباس برادة السن، وهو كتاب ينصب حول البعد الاقتصادي للعولمة، تظهر جليا بعض التساؤلات حول بعض الإيجابيات الاقتصادية لهذه الظاهرة مع مجموعة من التحفظات:

- انفتاح السوق،

- تنشيط وتيرة الاستثمارات،
- الشراكة في شبكات الإنتاج والاستهلاك،
- نسج روابط متينة في علاقات التعاون عبر الحدود،
- ترابط المصالح الاقتصادية،
- تحريك رؤوس الأموال

زيادة على كل هذا يرى جبرييل في الرباط أن من النتائج الإيجابية لظاهرة العولمة، في بلد كالمغرب، تتجلى في فتح الاقتصاد أمام التجارة وتشجيع الامتيازات، و تقليص نسبة الأمية والشروع في إصلاحات بيروقراطية. لكن أمام كل هذه الإيجابيات تظهر واضحة مجموعة من السلبيات أو ما يسمى بالعناصر الضائعة في ميدان العولمة، والتي تدور حول مشاكل حساسة منها الاقتصادية، والتي تجعل البلدان الفقيرة تعيش في تبعية تامة بالنسبة للدول الغنية، ومنها ما هي ثقافية وإنسانية ترتكز بالأساس على إشكالية الهوية والخصائص الثقافية لكل بلد.

فمن مقال خالد محمد غازي، الذي يصر فيه على خطورة العولمة في تأثيرها على الهوية القومية إلى كتاب عباس برادة السن الذي يظهر فيه انحراف العولمة عن أهدافها الأصلية بسبب تخلي عدد من شعوب الجنوب عن الأخذ بزمام المبادرة، نمر بمجموعة من المقالات تركز على الجوانب السلبية للعولمة.

من خلال هذه السلبيات تتم الإشارة للعولمة كظاهرة تزيد في تفاقم الفوارق الطبقية على المستوى الوطني وتستهدف تطويع قواعد اللعبة لخدمة مصالح الشركات المتعددة، فارضة بذلك واقعا عالميا جديدا تتغير فيه المعايير.

يقول المنجرة، العولمة "كما هي محددة وكما هي مفروضة حاليا، تكون أحد الأسباب الأساسية في صعود العنف وتناسل النزعات التي نلاحظها على المستوى الكوني/.../ هي أيضا ذلك الحقل المناسب لموجهات كونية أكثر حدة و تهديدا لاستمرار الإنسانية على قيد الحياة".(ص٣٣)

ويحذر المنجرة من خطورة هذه الظاهرة على المستوى الثقافي والاجتماعي، في بلد كالمغرب، له ركائزه الثقافية والحضارية المستمدة من تاريخه الأصيل.

أما مقال محمد العلمي: "من ولاية واشنطن إلى مدينة واشنطن: عولمة الاقتصاد وعولمة الاحتجاج"، فهو عبارة عن تعليق للمظاهرات المزمع تنظيمها في واشنطن لعرقلة الاجتماعات الربيعية لصندوق النقد والبنك الدوليين، بسبب بعض الإنزلاقات التي سقط فيها عصر العولمة.

من هذه الإنزلاقات التي تعتبر سلبيات للعولمة:

١- تعميق فقر معوزي العالم،
٢- تسخير المؤسسات الاقتصادية العالمية للدول الغنية،
٣- تدعيم الأنظمة الديكتاتورية أو غير الديموقراطية،

٤- وأخيرا تدمير البيئة.

هذه الإيجابيات والسلبيات تظهر جليا كذلك في المواضيع التي تطرقت لها هذه الأقلام والتي تتمحور حول المرأة، والخطاب السياسي والاتصال.

فمن المقالات التي تربط بين ظاهرة العولمة والمرأة في العالم العربي، نسجل مقالين:

مقال لإبراهيم أبراش، وهو باحث فلسطيني يـــدرس بكليــة الحقوق بالرباط، تحت عنوان: "في الوقت الذي ينشــغل فيــه العــالم بالعولمة وثورة المعلوميات، ننشغل نحن بموضوع المرأة وعلاقتـــها بالرجل".

ثم مقال الأستاذة فاطمة صديقي من جامعة فاس حـــول: "أي دور للمرأة في العلوم".

في المقال الأول، يقف إبراهيم أبراش موقف تعجـــب أمـــام التزامن الحاصل في المجتمعات العربية بين الخطاب عـــن العولمـــة والإنترنت والمعلوميات والخطاب عن حقوق المرأة وموقـــف الديـــن منها، مرتكزا على بعض الأحداث التي وقعت في المجتمعات العربيـــة (مجلس الأمة الكويتي في محاولة منح المرأة حق الانتخاب، مناقشـــة قانون الأحوال الشخصية بمصر، مشروع إدماج المـــرأة بـــالمغرب، السماح للمرأة السعودية بقيادة السيارة، منح المـــرأة القطريـــة حـــق الانتخاب، التظاهر في الأردن ضد ما يسمى بجرائم الشرف).

مرتكزا على كل هذه الأمثلة، يهتدي صاحب المقال للفكـــرة التالية: إن الأنثى تعشعش في عقل العربي والمسلم، وأنه من المؤسف أن يثور الجدل حول الموضوع، في الوقت الـــذي علينـــا جميعـــا أن نواجه أوضاع عصيبة كالعولمة.

وإثر انعقاد المؤتمر الدولي الأول للمرأة المسلمة في فاس أيام ٢٢، ٢٣، ٢٤ مارس سنة ٢٠٠٠، خرجت الأستاذة فاطمة صديقـــي بمقال حول "أي دور للمرأة في العلوم؟" وهذا هـــو ســـؤال المجتمـــع العربي والمغربي منه بالخصوص ويدور على مدى سماعه لأصـــوات نسائية أثبتت قدرتها في المجال العلمي وذلك رغم الخطاب اليومـــي والرسمي الذي يؤكد ذلك.

انطلاقا من بعض مظاهر الإطار العام الذي ساهم في وجـــود المرأة العالمية على تحسين المجتمع الإسلامي وتحريك آليات التفكير، وانطلاقا من تأثير المرأة العالمية في صنع القرار داخـــل المجتمـــع الإسلامي، تستنتج صاحبة المقال أن العلم والمعرفة مـــن شـــأنهما أن يساهما في عملية الدفع بالمرأة في الأجهزة التي تتخذ القرار.

ظاهرة العولمة وكما يتبين في كل هذه المقالات، ليست لـــها انعكاسات فقط على الجوانب الاقتصادية، بل تمس كذلك مجموعة مـــن الجوانب الثقافية كالتيارات السياسية، بالخصوص اليسارية منها.

ففي مقال للزاكي العايدي تحت عنوان: "كيف يسائل مسلســـل العولمة الثقافية السياسية اليسار؟"، يقف البـــاحث علـــى انعكاســـات

العولمة على اليسار كمستودع لأيديولوجية معينة، انطلاقا من ثلاثـــة محاور:

١- تعريف العولمة كمتخيل اجتماعي،

٢- الصعوبات التي تعترض عملية إدماج هـذا المتخيـل ضمن الحقل السياسي،

٣- التحديات التي تطرحها العولمة فيما يخـص تحديـد هوية سياسة اليسار.

خلاصة المقال أنه ليس هناك دائمـا تلائـم بيـن المتخيـل والاختيارات الحزبية. فالعولمة تخلخـل العلاقـة بـالزمن والتمثـل السياسي للزمن. فهناك مثلا تراجعا بينا للتغـيرات والتـأويلات ذات الحمولة الاجتماعية لصالح تأويلات وتغييرات فردية.

في هذا السياق، يجد اليسار المغربي نفسه في موقع الدفـاع لأنه لا يستطيع أن يقترح نظاما اجتماعيا جديدا، بل يجد نفسه مسكونا بهاجس العمل على استعادة النظام الاجتماعي القديم.

أما فيما يخص العولمة والإعلام والاتصـال فيقـول محمـد شكري سالم:

"إذا كنا نعيش حاليا ثورة جديدة تتمثل في ثـورة الاتصـال والمعلوميات، ففي المغرب والعالم العربـي، لازالـت هـذه السلطة الرابعة مغيبة".

فالارتباط الذي عرفه المغرب في عهد ليس ببعيد بيـن وزارة الداخلية ووزارة الإعلام لخير دليل على غياب استراتيجية إعلاميـة

واضحة في هذا الميدان، هذا في الوقت الذي يتفق المحللون (حدجامي عادل مثلا) على أن قوة العولمة تأتي من قدرتها على التحكم في المجال الرمزي، إنتاجا وتدبيراً وترويجا.

في دراسته المعنونة: "العرب وثورة الإعلام والاتصال"، يرتقي محمد شكري سالم إلى فكرة ارتباط الإعلام عضويا بتطور تقنيات الاتصال، ارتباطا من شأنه أن يساهم في تأثير الإعلام على الحياة الخاصة للإنسان متحولا بذلك إلى سلطة رابعة من شأنها أن تقوم بدور نقد المظاهر السلبية والوقوف ضد التجاوزات الاستبدادية.

هنا يبدأ التساؤل عن وضعية الإعلام في العالم العربي عن إمكانية ترصيص نظام إصلاحي جديد يأخذ بعين الاعتبار كافة المستجدات. وهنا يظهر واضحا أن هذا الإعلام متخلف في مسار التحولات السياسية والتكنولوجية والإعلامية ومتخلف أيضا في إدراك دلالتها الاستراتيجية الجديدة. بهذا يكون عاجزا عن القيام برسم استراتيجية ذاتية تمكنه من تجاوز التبعية المادية والسياسية.

من أسباب هذه الوضعية، عدم تحقيق إقلاع سياسي واقتصادي ومعرفي عربي في علاقة هذا القطاع بالإنتاج.

في نهاية المطاف علينا أن ننتهي بتشخيص العراقيل التي تقف دون دخول المغرب والدول العربية بطريقة إيجابية في عصر العولمة والحلول التي يتبناها المثقفون والمختصون في هذه الظاهرة.

تخلف الدول العربية يرجع بالأساس إلى رفضها للتكنولوجيا الحديثة وعدم قدرة صناعتها الوطنية على التنافس مع صناعة الدول المتقدمة.

الاستيطان في الماضي وعدم وجود نظرة مستقبلية وإرجاع اللوم دائما للآخرين بدل انتقادنا لأنفسنا هي كذلك من مؤشرات هذا التخلف. إن ثمة فكرة أحدثت جدلاً كبيراً في لقاء القاهرة وهي عائق اللغة العربية بفعل عدم وجود قاموس تاريخي لها.

الإعلام العربي سجين قوة الإدعاء الأيديولوجي، كدائرة ضيقة للخطاب، وضعف الأداء التقني المتمثل في سيادة برامج الطرب، الزعيق الأيديولوجي والتنابر الخطابي.

أمام كل هذه العراقيل التي تجعل دخول الدول العربية زمن العولمة يكتسي نوعاً من الصعوبات، يرتقي أصحاب هذه المقالات إلى مجموعة من الحلول التي من شأنها أن تخفف من طابع هذه العراقيل وأن تسهل عملية الدخول في العهد الجديد للعولمة.

فعباس برادة السن يدفع بإدراك العولمة والوعي بها كظاهرة كونية في أوساط المجتمع المغربي باعتبارها قضية العصر وتخاطب الجميع. لهذا يحث على أن تُنجز الإصلاحات الداخلية الضرورية داخل الدول العربية وأن تؤدي هذه الدول واجبها في الهيئات الدولية المعنية بشئون العولمة وأن تنخرط في الاتجاهات الجهوية.

الأخطر، في رأي المنجرة، "أن الفجوة المعرفية من شأنها أن تخلق فقراء جدد وأغنياء جدد لا يتمثل التمييز بينهم بالاحتكام إلى

الرأسمال المادي، ولكن بمدى ومستوى معرفتهم بـــالعلوم والتقنيـــات والتكنولوجيا"(ص٤٤). ودخول هذا المجتمع، يتابع الباحث المغربـــي، "مرهون بوجودنا كمستهلكين للمعلومات والمعارف المتاحـــة، ولكـــن بالأساس كمنتجين وفاعلين. هذا يتطلب إقامة البنى التحتيـــة لذلـــك، ويتطلب توفر الإرادة السياسية للدفع بهذه البنى وتعميمها، ويتطلـــب قبل هذا وذاك الاحتكام إلى رؤية، وعدم جهل ما هو الجهل"(ص٤٨).

وأما فكرة فقدان الهوية، يقول جبريل، أن "الثابت في الحيـــاة هو التغيير" وبالتالي، وبدون أن ندخل في الجزئيات يصرح أن التغيير هو السبيل الوحيد للدخول في عصر العولمة واجتناب الركود في زمن العولمة بأفكار جديدة، ومفاهيم غير معتادة وقبول التغيرات. مع العلـــم أن هذا الولوج إلى العولمة لا ولن يقضي على القيـــم الثقافيـــة فـــي المغرب وعلى الهوية.

في الاختلاف والتواصل

الزواوي بغورة (الجزائر)

مقدمة:

تطرح علاقة الثقافة بالحضارة أسئلة أنثروبولوجية وسياسية وفلسفية، أسئلة تتمحور حول علاقة الخاص بالعام والفرد بالجماعة، كما تطرح طبيعة العلاقة ذاتها من حيث هي علاقة استقلال أو تبعية، علاقة تعاون وتشارك أو هيمنة وصراع؟ وإذا كان سؤال الثقافة والحضارة يختص أكثر بالمجال الأنثروبولوجي، فإننا نعتقد أن سؤال طبيعة العلاقة بين الثقافات المتعددة والحضارة العالمية الواحدة، سؤال فلسفي أيضا، لأنه يطرح مشكلة الكونية والخصوصية، أو العام في مقابل الخاص، أو الفلسفة بوصفها كونية والثقافة بوصفها خاصة، فكيف يمكن الإجابة على هذه الأسئلة، ونحن نقرأ على سبيل المثال، كتابات تقول بنهاية الثقافات المتعددة أي الهويات المختلفة لصالح الثقافة الواحدة أو الهوية الواحدة، أو أنها تصر على منطق الصراع بين الثقافات والحضارات، مثلما نقرأ ذلك في كتاب فوكوياما أو هنتنجتون؟

ليس محسوما في الخطاب الفلسفي القول بحضارة واحدة، ولكنه من الواضح أن طبيعة الفلسفة تشترط أو تفترض على الأقل الحضارة العالمية والإنسان العالمي بما هو كائن عاقل. فالعقل الإنساني واحد وتمظهراته متعددة ومختلفة، وأشكاله متنوعة. من هنا

تنشأ تلك العلاقة المعقدة والشائكة بين الثقافات المحلية والحضارة الكونية وبين العقلانيات الجهوية والعقل الواحد، فكيف يمكن لنا مقاربة هذه الإشكالية التي اتخذت أسماء مختلفة وخاصة في خطابات الفكر العربي المعاصر، مرة باسم الهوية ومرة باسم الخصوصية ومرة باسم الأصالة ومرة أخرى باسم عقل عربي أو عقل إسلامي أو عقل عربي إسلامي له خصوصياته وجواهره المفارقة؟

لا يهدف هذا البحث إلى تقديم إجابة نظرية لهذه الإشكالية على أهميتها، وإنما يعمد إلى تقديم تجربة خاصة، تجربة أليمة وقاسية بل وقاتلة، تجربة حاولت تأسيس الاختلاف والتواصل بين الذاتي والموضوعي، وبين الخاص والعام، وبين المحلي والعالمي، وبين الثقافة الوطنية والحضارة العالمية، تجربة كاتب ومفكر وناقد أدبي ومثقف جزائري، إنه بختي بن عودة، الذي اغتاله الإرهاب الأعمى وهو يدعو إلى ضرورة الاختلاف والتواصل.

إن تجربة بختي بن عودة الداعي إلى الاختلاف والتواصل مع الفكر والحضارة العالمية، والمدافع عن الحق في الفهم والنقد، الملتزم بالحداثة وقيمها، تعكس بمرارة ومأساوية كيفية تحول الهوية والتماثل والتطابق والأصالة والخصوصية، إلى خطر يطال حياة الإنسان ويرهن مصير الأمة. فماذا قال بختي بن عودة وما الذي فجره حتى تم اغتياله؟

يُعد بختي بن عودة مثالا للمثقف المختلف ومثالا للضحية في زمن التماثل والتماهي. ترك لنا نصا أساسيا ووحيدا بعنوان: رنين الحداثة[1]، سنحاول أن نتابع فيه بعض المحددات والمواقف النظرية ذات العلاقة بموضوعنا.

إن وضوح النظرة والرؤية وجلاء الموقف هو ما ميز بختي بن عودة في زمن قياسي، وجعل منه اسما لمثقف جديد متميز بالحيوية والحس العالي والإصرار على التميز والاختلاف والاطلاع على الثقافات الأخرى، وسنتوقف عند نص "رنين الحداثة" تحليلا ونقدا واستخلاصا، هذا النص الذي هو مجموعة من النصوص المنشورة في الجرائد الوطنية والمحاضرات والمداخلات التي ألقاها في ندوات وملتقيات وطنية ودولية.

فما هي الإشكالية التي طرحها نص بختي بن عودة؟ نعتقد أن الإشكالية التي حاول تحليلها ودراستها في هذا النص هي إشكالية التأسيس للحق في الاختلاف وضرورة التواصل مع الآخر. من هنا فإننا نطرح على نص بختي بن عودة أسئلة فرعية أو جزئية، حتى نتمكن من الإجابة على الإشكالية المركزية، ومن هذه الأسئلة الفرعية يُطرح أولاً سؤال القصد من الاختلاف؟ وماذا يعني التواصل؟ والتواصل مع مَنْ ثانيا؟ إننا سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من خلال تقسيم البحث إلى إطار نظري نسائل فيه المفاهيم

---

[1] بختي بن عودة، رنين الحداثة، منشورات الاختلاف، وزارة الاتصال والثقافة، الطبعة الأولى، الجزائر، ١٩٩٩.

المؤسسة للاختلاف والتواصل عند الكاتب، ومستوى عملي نتوقف فيه عند بعض الموضوعات الثقافية التي أثارها؟

أولاً: في الطرح النظري

ينطلق بختي من قناعة نظرية مؤداها: (إن ثقافة خالية من نقيضها، مستغنية عن ذلك المختلف الذي يقيم فيها أو بجوارها لتنتهي إلى نسف الآخر نسفاً غير محدود، مثلها مثل ذات تتشدد في الإنصات إلى الفتوحات العقلية ماضيا أو راهنا، والإطلالة المتعددة على كل ما هو غير محرض على التفكير، والزج بالصمت المخيف في سجن التواطؤ مع الكتمان المستحيل أو التعالي المستحيل أيضا).[٢]

إن هذا الموقف مبني على خلفية فلسفية تجد سندها عند "دريدا" و"دلوز" و"فوكو" و"الخطيبي" الذي ناقش أعماله وحضر حولها دراسته لنيل الماجستير، لكن الذي أثر فيه بشكل جلي وجمعته معه صداقة وعلاقات فكرية هو من دون شك "جاك دريدا"[٣] الذي وصفه بقوله: "لقد حرضنا دريدا على الكيفية التي اختار بها الواحد كل محبة قادرة على تذويب المعادن والخطابات، والطقوس، فلابد من القيام بقفزة للانتقال من الواحد إلى الآخر."[٤]

لأن دريدا في نظر الكاتب هو الذي جدد نظرتنا نحو الآخر والغير المختلف من خلال نظرة فلسفية ومنهجية قائمة على التفكيك.

---

[٢] نفس المرجع، ص٢٠.

[٣] بختي بن عودة: كيف نقرأ دريدا؟ في مدارات، العدد ٦/٥، خريف/شتاء ١٩٩٥/١٩٩٦.

[٤] نفس المرجع، ص١٦٨.

وأسس موقفا من الغير باعتبار أن "العالم هو هذه الغيرية المتدفقة في التوازن الممكن والمستحدث للحق و نقيضه..."[5]

ومن هنا فإنه لفهم الكائن يقتضي الموقف الفلسفي: "نسج خطاب حول اللا، حول الفصل والنزع والمرور إلى فلسفة تتبرأ من لذة الأخطاء وشطح الإقصاء، فلسفة حول الحقيقة "نيتشه"، وحول الاختلاف "دريدا" و"دلوز" و"ليفيناس" وحول انشطار الذات لـ"لكان""[6]

كما يستند بختي على دراسات كثيرة ليثبت ضرورة التواصل عبر مختلف الوسائل بين المجتمعات المغاربية والعربية والعالمية أو بالأحرى عبر مختلف الثقافات، مثل ما يستند على دراسة المغربيين: محمد بنيس وأحمد الرضواني. بل إننا نجده ينتقد الصحافة وأجهزة الإعلام لأنها لا تعمل على إقامة تواصل حقيقي بين مختلف الثقافات. كما ينتقد رهانات سياسية وأيديولوجية كشفت عن بؤسها وتهافتها وخاصة الأسبقية المعطاة للسياسي على المعرفي والفكري والثقافي.

يقدم بن عودة فكرة أساسية حول الموقف من الآخر وعن سبب رفضه، وذلك عندما يقرن ذلك الموقف بالسلطة الاستبدادية، تلك السلطة التي تسكنتا في نظره، فالاستبداد: "هو التعبير البالغ من حيث الدلالة على الخوف من الآخر ومن الغيرية. وهو خوف يعكس عجزاً نفسياً وانطولوجياً عن إدراك البعد المزدوج للذاتية، أو لهذه القدرة على تقبل كل ذاتية أخرى، ليست دائماً ذات طابع سياسي أو مؤسسي

---

[5] نفس المرجع، ص١٨٣.

أو مذهبي أو أنثروبولوجي. سيكون هذا الاستبداد هو هذا الشعور غير القادر على الدخول في صيرورة من الاختلافات، ومن المواعيد الممكنة من لحظة التفهم ولحظة الاختراق ..."[7]

من هنا يرى أن على المثقف القيام بمهمته النقدية وفي حالة الجزائر فإنه يطرح علينا سؤالا في صورة تحد صارخ، إنه يسألنا بقوله: "ما معنى أن تكون مثقفا وسط الجحيم التالي: (الشفوية، قوى الماضي، الغموض، الأقنعة، الصراخ، الاستحالة، القتل، الانكسار، النكوص ... إلخ)."[8]

كما يتساءل عن حجم المهمة وعن كيفية تجاوز السياسي والظرفي، ويجد الإجابة عند ميشيل فوكو الذي يدعو إلى ضرورة تغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج الحقيقة. يقول فوكو "إن المشكل السياسي الأساسي، بالنسبة للمثقف، ليس هو أن ينتقد المضامين الأيديولوجية التي تكون مرتبطة بالعلم ... بل أن يعرف ما إذا كان من الممكن إنشاء سياسة جديدة للحقيقة."[9] تلك السياسة التي تقتضي تحرير المعرفة من إرادة المعرفة أو الحقيقة من الهيمنة. وأما هو فيرى ضرورة إنتاج ما يسميه العلامة المضادة، لأنها في نظره: "هي الإمكانية الوحيدة لقلب المعادلات وترهيب ما هو قائم ومنح الذات شئونا يصنعها الاستحقاق العلمي والفكري والجمالي،

---

[6] نفس المرجع، ص١٤٧.
[7] نفس المرجع، ص٩٠.
[8] نفس المرجع، ص٧٢.

ويصنعها بلا شك انقلاب الأدوار واهـتزاز المراكـز."[10] والعلامـة المضادة تُرفع عنده إلى مستوى التصوف والتضحية والمجاهدة.

من هنا فإن مهمة المثقف تبدأ: "من هذا النزر القليل والذي لا يهادن أية وضعية مهما كان نوعها. فهو ليـس بـالضرورة معـادلا موضوعيا يختبر جدوى الأشياء، بل المفـاهيم المهيمنـة والأنظمـة النظرية ذات السيادة الكونية. إنه يضيء سبيل الحداثة متحملا كفـاءة توصيل ذلك من دون كلل ولا يأس، مدركا أن المعيقات هـي دائمـا وبصيغتها الضدية منبثقة عن لاعقلانيـة وعـن لاتواصـل. مهمـة مزدوجة وحريصة، بالتالي، كل الحرص على إشراك الغير، الغـير المتعدد في استفهام الظواهر وتبني تغيراتها التي لن تكون سـويعة".[11] وعليه فـ"لا معنى للمثقف إذا لم يكن منتجا للمعاني والدلالات"[12] كمـا يذهب إلى ذلك محمد أركون الذي يستعيده بختي في هذا النص.

سجل بختي تأخر المثقف، وخاصة المثقف الجزائري، عـن مواكبة الأحداث قائلا: "كم هو درامي ذلك التباعد بين الواقع والمثقف عبر تراجع الثقافي وانحساره، لذلك اسـتبدل الكـلام بـالصمت أو بالضجيج ولم يتطور النقاش ليشمل علاقات جديـدة فـي الأحـداث والرهانات الجديدة. وهاهو رجل الثقافة يتحول إما إلى رجل شـارع في نظرته إلى الأشياء والموجودات، وإما إلى ببغاء يعيد إنتاج الأفكار

---

[9] نفس المرجع، ص٧٥.

[10] نفس المرجع، ص٧٦.

[11] نفس المرجع، ص٢٠. التشديد من عندنا.

السابقة والمستوردة والمفروضة، وما عليه إلا أن يختار اللغم والحذاء".[13]

يجب أن ننتبه إلى لغة وأساليب بختي في التعبير، تلك اللغة الخاصة بالمفردات الحديثة والمستحدثة والتي يستحدثها يوميا المثقف العربي عبر مجلات معروفة رفعت راية الحداثة، وعبر مرجعيات معلنة لا يمكن أن يخطئها المتتبع. على أن جمع المفردات واستعمال الصيغ الجديدة والغريبة لا يدل بالضرورة عن معرفة وإدراك وفحص دقيق للأشياء. إلا أن هنالك هذه الإرادة والقدرة على التأكيد، لا تتجنب دائما الصواب، من هنا يلتقي، في نص بن عودة، الشاعر والمفكر، أو لنقل الفنان والحكيم، وما يقوله في هذا النص دليل على ذلك: "إن المصير محسوب على الدم وليس على الهواء، على المزيد من التدمير الذاتي وليس البناء ووضع الروح الصحيحة وغير المشوهة في مواجهة روحها الأخرى."[14]

من هنا يطرح بختي مفهوما جديدا للكتابة يتناسب وحجم المهمات، يقول: "لا أقصد بالكتابة تلك التجلية اللسانية الظاهراتية والتي عادة ما تتأسس حول سلطة الدليل أو العلامة، وإنما ذلك الوجود الفاعل للوعي من خلال تجربة إبداعية نقدية لها شرائطها السوسيو-

---

[12] نفس المرجع، ص٣٥.
[13] نفس المرجع، ص٣٦.
[14] نفس المرجع، ص ص١١-١٢.

ثقافية من جدل القراءة كتقليد وكحاجة معرفية وحضارية تكشف إمـــا عن هزال فكري أو عن ثراء فكري ...".[15]

يرتبط هذا الفهم للكتابة بمفهوم الحداثة، الذي يخصه بأكثر من دراسة ومقال. فكتابه "رنين الحداثة" يشتمل على جملة من الدراســات الخاصة بالمفهوم وهي: الحداثة بأي معنى؟ الحداثة ذلـــك المجـــاز، الحداثة ولذة المعابر، عتبة فكرية لما بعد الحداثة، حذافير على هامش الحداثة، مجهول الحداثة: أو السؤال الناقص للكينونة. هذا بالإضافـــة إلى أن الكتاب يتناول موضوعات حداثية مثـــل الحداثـــي-العقلانـــي الجزائر من وَهمْ الدولنة إلى رج الكبوتات) وشئ عن السؤال الثقـــافي في الجزائر ...إلخ وإجمالات الكتاب في الحداثة وعن الحداثة ويعتـــبر كتاب حداثة فماذا تعني الحداثة عند المثقف؟

يقول الكاتب: "تبدو مقاربة الحداثة إمـــا صناعـــة لغويـــة أو شطحة شبه صوفية، ولكنها بين هذا وذاك، تثير معنى الحس التاريخي وحتمية الدخول في لحظة وجودية وكونية مغـــايرة."[16] كمـــا ترتبـــط الحداثة في نظره بالاختلاف: "فسؤال الحداثة بما هـــو ســـؤال حـــول الاختلاف أيضا لا يقف على رجليه دون تعميم غير متسامح للفكر. إذ ليست الإشكالية في هذه الصورة البسيطة والمحض وجدانية، والتـــي

[15] نفس المرجع، ص٦٢.
[16] نفس المرجع، ص١٠٣.

تنسى أن الفكر هو الذي لا يزال يصنع الأطر الجادة والحيوية للحداثة ولما بعد الحداثة في أوروبا والغرب"[17].

كما أن الحداثة نمط عيش تعددي: "لم تعد مفهومة كنمط عيش وحديث وتخاطب، عرض وطلب، فحص وتوصيف، اندماج وانفصال، تركيب وفك، بل كامتلاكات ضرورية للتعدد الجامع للغة والمجتمع والدولة والدين والإقامة والتبادل التجاري والقانون والعوف والمواطنة ..."[18]

لذا فإن الحداثة مقرونة بالآخر وبضرورة فهمه فـ: "ليست هنالك قطعا حداثة دون غيرية مفكرة، صالحة لأن تفتح في الرمزي كما في الملموس طرقا جديدة للترجمة وللتفكير في خصال ورهانات وتنويعات ذلك الذي بواسطتها يتحول إلى إنجاز وقيمة واستحقاق..."[19]

وإذا كانت الحداثة كذلك فإنها بالضرورة توجب نقد الهوية المطلقة والتماهي والتماثل فـ: "ليس الفكر في الأصل هوية، لا من حيث نظامه ولا من حيث محمولاته، فالفكر الحي واليقظ والجسدي مكتوب في التسكع، في الانفصالي وفي الجدلي، ولا يكفي لكي يحصل على القوة والصميمية سوى برائحة التاريخ ..."[20]

لذلك كله فإن الحداثة ألفة وتعايش: "الحداثة وفي ما وراء ما يمكن تسميته بأنثروبولوجيا اليومي هي ذهنية متفتحة، وامتحان ترى

---

[17] نفس المرجع، ص١٠٥.

[18] نفس المرجع، ص١١٠.

[19] نفس المرجع، ص٢٠١.

فيه الذات إلى هرقليط الذي يسكنه وإلى عصور من الإبداع والخير ودوام الألفة. مسار من التجديدات المرئية واللامرئية وحضور مستديم في المحفل الكوني ذي الانعطافات النيتشوية."[21]

إن هذا المفهوم الذي يعطيه للحداثة لا يفصله كذلك عن بعض المعاني الأساسية لها، وخاصة الرهان على العقلنة ومناهضة الهوية المطلقة، العقلنة بوصفها ارتباط بالأنوار والتي يجب البحث عنها: "في طرائق التعليم والتواصل والكلام والصمت والتمييز بين إيقاعي النهار والليل."[22] العقلاني هو كذلك اختلاف بدلالة دريدا، وسيكون العقلاني جزءاً من فلسفة تتضمن مشتقات مثل .. عدم التماثل مع الآخر والانخراط في النقد المزدوج كما صاغه الخطيبي.

ثانياً: من النظرية إلى الممارسة:

إن ما يميز بختي ليس موقفه النظري من مجموع القضايا التي أثارها، ولكن محاولته نقد الثقافة والمجتمع والسياسة والممارسة اليومية في الجزائر. ولعل في انتقاله إلى هذا المستوى من العمل الفكري هو الذي كلفه حياته، خاصة وأنه اتخذ إلى عرض أفكاره وآرائه الصحافة المكتوبة. وسنحاول الوقوف على بعض آرائه حول الجزائر تاريخياً ودولة وثقافة وفكراً وسياسة.

---

[20] نفس المرجع، ص٢١٠.

[21] نفس المرجع، ص٢٤٢.

[22] نفس المرجع، ص٧.

يعتبر كتابه "رنين الحداثة" مجموعة من المقالات المنشورة في صحف وطنية ويومية ومداخلات في ملتقيات فكرية وثقافية، كما قلنا سابقا، مما يعني أنه الفكر في حالة الممارسة، كما يتميز بلغة جديدة ومغرية باصطلاحاتها واشتقاقاتها ومرجعيتها وأسمائها ورمزيتها وإيحاءاتها ونقدها وتراكيبها الغريبة، لغة خارجة عن المألوف ومناهضة ومتمردة عن قصد ووعي، حتى وإن رددت المألوف والمعتاد أو المقروء والمعلوم، لغة تريد أن تكون ناجزة ومحكمة ونهائية، لغة تحاول التأسيس لفكر جديد ومنهج جديد وروح جديدة، مما جعلها تجذب في وقت قياسي قراء ومهتمين، وتعلن عن مولد مفكر جديد، لكن ليست اللغة وحدها، وهذا بعيدا عن سؤال الفلاسفة الخاص بالعلاقة بين اللغة والفكر، وإنما لما تحمله تلك اللغة من تصورات وآراء ونظرة وما تقدمه من تحليلات وخاصة حول الجزائر، الجزائر والتاريخ، الجزائر والثقافة، الجزائر والهوية، الجزائر والكينونة.

ثم ما حملته تلك التصورات والآراء والنظرة من مواقف جريئة وشجاعة ومشرفة، مواقف كلفت المثقف حياته، كلفته وهو واع بالثمن وأشار إليه في أكثر من موقف. لذا يبدو وأن المفكر قد حسم أمره بشكل نهائي، إما أن يكون مفكرا بالمعنى الكامل للمفكر أو لا يكون، إما أن يعبر بحرية كاملة عن رأيه أو لا يعبر، إما أن يكون

كما يريد أن يكون مثقفا ومفكرا وناقدا وشاعرا ومحبا ومختلفا وحـــرا أو لا يكون.

يقول: "إن ما يفجر الوعي النقدي والمغاير هو تجاوز العلاقـة الميكانيكية بين المثقفين (الفعل الثقافي) والواقـــع، تجـاوز الوظيفيـة والشعبوية والمزاجية في التعامل مع هذا العـــالم وافتكـــاك مبـــادرة استدراج الخارج إلى مشاغل الداخل، وهنا فقط يمكن الكـــلام علـــى روح التأسيس وروح اللاتطابق واستثمار العمق التـــاريخي لصـــالح حركية الحاضر."[٢٣]

لذلك خص الجزائر بمجموعة من الدراسات النقديـــة التـــي ضمها كتابه، منها: شئ عن السؤال الثقافي في الجزائر، أسئلة الثقافـة الوطنية، المداخل المقلقة، المنابر تحتفل بشتات الرؤى، حدود المحـــو المنهجي، اختبار الزوابع، جزائر الأشراف، انسحاب الكتابة، المســألة الثقافية في الجزائر، الأسئلة الصعبة أو ضياع العلامة، بيـــان ضـــد القبيلة، أية ديموقراطية لأية فلسفة، الحداثـــي-العقلانـــي (الخطـــاب المكتوب في الجزائر نموذجا)، الجزائر: من وهم الدولنة إلـــى روح الكبوتات.

يرى بختي بن عودة : "إن الجزائر هي البلد الوحيد تقريبا في العالم العربي الذي تعود فيه نفس المشكلات إلى الواجهة، البلد الـــذي تلتقي فيه كل الأصوليات الجديدة وفقا لمبدأ القوة والمساومة واللعـــب

---

[٢٣] نفس المرجع، ص٢٩.

على وتر المرحلة. لذلك فهو لا يتنفس عمودياً بل أفقياً، لا ينتج النقلة بل التكرار ويصبح فيه من المستحيل التفكير في اللامفكر فيه. إذا كان الأمر كذلك، فإن المصير محسوب على الدم وليس على الهواء، على المزيد من التدمير الذاتي وليس البناء ووضع الروح الصحيحة ..."[24]

وإذا كان الأمر كذلك، وهو فعلاً كذلك، فإنه يجب البحث عن جزائر بديلة أو كما يقول: "لن نبحث في جزائر متواضعة جداً عن إنسية خاصة وذات خصوصية، لأن ذلك يحمل نبرة جد ميتافيزيقية، وإنما عن الإنسان فقط، ذلك الذي يفكر نفسه بإعادة تفكير الفكر ليتجاوز وهم "الدولة الوطنية" وتعاسة التاريخ، إذ هنا فقط يبدأ الحديث عن جزائر بديلة ومغايرة."[25]

كما يحلل الثقافة الجزائرية من منظور نقدي وتاريخي، مؤكداً على أن الثقافة الوطنية في زمن الاستعمار قد قاومت أشكال المسخ والتشويه، وبعد الاستقلال كانت هنالك الحاجة إلى تأكيد الذات، لكن هذه المرحلة، لم تحمل أسئلة مقلقة إلى درجة ظهور ثقافة وأفكار ورؤى وأشكال ممارسة جمالية مقلقة هي الأخرى ... وافتقدت إلى ما يسميه بفلسفة المستقبل. من هنا تولد إحساس بالقناعة والجواب والطمأنينة وبذلك تضخم الشعور القومي.[26]

---

[24] نفس المرجع، ص١١.
[25] نفس المرجع، ص١٣.
[26] نفس المرجع، ص٢٥.

ومع ذلك فإنه لا يتجاهل المساهمات الأساسية لبعض المثقفين الجزائريين وخاصة "مصطفى لشرف" الذي يدعو: "إلى عقد حلف فعال وحقيقي مع الجديد، والجديد لا يكون كما هو جلي إلا في الثقافة."[٢٧] ويثمن جهود "عبد القادر جغلول" و"وديع بوزار" و"محمد حربي" و"أبو القاسم سعد الله" و"محمد أركون" و"علي الكنز" وقبلهم "توفيق المدني" و"مالك بن نبي" وغيرهم من مثقفين مختلفين ومن تخصصات مختلفة في علم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس والأدب.

إن هذا التصور جعله ينقد الثقافة التقليدية ممثلة في ثقافة المنبر ونموذجها، قائلا: "لقد أعطى المنبر لنفسه سلطة النهي والأمر، الإثبات والنفي في ظل بنية تقليدية لها وهم امتلاك الحقائق ووهم خدمة الثقافة، وهاهي الرؤى تتشتت من خلال ممارسات أسماء أعلنت في مطلع السبعينات أنها تمثل الثقافة وتخلص لها، تمثل المثقفين وتخلص لهم، ولكنها بمجرد ما تمكنت من اعتلاء المنابر أعلنت حربها المضمرة والمعلنة ضد المختلف والجذري والشريف."[٢٨]

مَنْ يعمل على إقامة أركيولوجية شبيهة بتلك التي أقامها فوكو، أو كما يقول: "هذه الأركيولوجية المطلوبة هي من وظيفة المثقف في تحديده لحدود الماضي والتراث من جهة، وحدود الحاضر والمعاصرة من جهة أخرى ... لا أمثل على ذلك بما قام به نيتشه

---

[٢٧] نفس المرجع، ص٢٦.
[٢٨] نفس المرجع، ص٣٩.

وهيدجر وموريس بلانشو وميشيل فوكو وجاك دريدا ولاكان وفرويـد وماركس والتوسر وغيرهم من فلاسفة الاختـلاف والتفكيـك، فـهذه "العائلة الكونية" التي تحولت إلى نموذج، نموذج في مقاربة الثقافـات والعلوم والمجتمعات والفلسفات والأديان واللغات، ليست إلا دليلاً على نشاط المعرفة المضادة وهي (كما قلنا سالفا) تكمل مشـاريع اختبـار الزوابع التي بدأها ديكارت وكانط وغيرهما."[29]

كما ينتقد صورة من صور الثقافة التقليدية ممثلة في القبيلـة التي هي في نظره: "مجمل الخطابات تجاه الآخر المختلف كصـورة أخرى للانتقام من رعونة الأب سواء كان هذا الأب هو السـلطة، أو هو الرموز الشرعية أو هو الوهم بعدم العثور على مكان ملائم لإعادة إنتاج سيرة عتيقة أو صيرورة ظلت تغذي إلى وقت قريب مخـزون الوجوه الأخرى لتمشهدات القبيلة، لا من خلال انقطاعها عن معرفـة واكتشاف واستلهام الغيرية فقط من خلال اكتفائـها بالاعتمـاد علـى الطاقة الانفعالية وهي طاقة تحمل آثار التهييج ..."[30]

من هنا ضرورة الخروج من سـجن القبيلـة: "إن الآجـال المفتوحة أمام الأنا الجزائري وأمام وعد الحداثة تنهض لا محالة فـي هذا العمل الجريء المسمى خلخلة لكل التراكمات التاريخية المرئيـة واللامرئية والمعتبرة كمسلمات .. والتي تم تسديد الأبواب في وجهـها

---

[29] نفس المرجع، ص٥٢.

[30] نفس المرجع، ص٧٩.

باسم المتعاليات كالقداسة الوطنية أو التحذيرات الجماعية الأبوية والقبلية .."[٣١] كما يقترح القيام بتحليل نفسي للمتلفظ الديني ضمن أفق "يؤسس لكتابة تنتصر على التقليد وعلى فلسفة الإجماع العام."[٣٢]

نعتقد أن هذه النظرة النقدية تحيلنا إلى ذلك التصور الذي قدمه كلود ليفي ستروس للعلاقة بين الثقافة المحلية والعالمية وذلك عندما قال: "إن الاسهام الحقيقي لأية ثقافة لا يتكون من قائمة من الاختراعات التي أنتجتها، بل من اختلافها عن غيرها. فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة حتى وإن كان فهمه لها غير مكتمل. من ثم فإن فكرة الحضارة العالمية لا تقبل إلا باعتبارها جزءاً من عملية شديدة التعقيد. ولن تكون هنالك حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي درج البعض على استخدامه، لأن الحضارة تعني تعايش الثقافات بكل تنوعها. والحقيقة أن أية حضارة عالمية لا يمكن أن تمثل إلا تحالفا عالمياً بين الثقافات تحتفظ فيه كل منها بأصالتها."[٣٣]

وفي نظرنا فإن تجربة بختي بن عودة على قصرها وخصوصيتها الشديدة، تلك التجربة حيث الإنسان لم يعد يحتمل

---

[٣١] نفس المرجع، ص١١٣.

[٣٢] نفس المرجع، ص١٦٥.

[٣٣] كلود ليفي ستروس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص١٧.

الإنسان الآخر ولا يقيم علاقة معه إلا علاقة الدم والقتل والموت، وهو ما يؤدي إلى طرح سؤال أساسي وهو كيف يحدث وأن يصبح الإنسان لا يحتمل الإنسان؟ أو بسؤال التوحيدي كيف حدث وأن أشكل الإنسان على الإنسان؟ إنه سؤال مطروح على تجربة ثقافة معينة ومجتمع معين وشعب معين هو الجزائر؟ فكيف يمكن الحديث عن الاختلاف والتنوع والحرية في بلد التماثل والتكرار والتماهي والاستبداد وكيف الحديث عن التواصل والحوار في بلد القطيعة والحرب المعلنة؟ ذلك هو الجانب الذي تعكسه مأساة بختي بن عودة ليس فقط تجربة الكتابة والنقد والاختلاف والتواصل، ولكن تجربة العيش والحياة والمصير.

من هنا فإن ما يطرحه "بول ريكور" في كتابه "التاريخ والحقيقة" جدير بالتفكير والتمعن، يقول: "كيف يكون التقاء ثقافات متنوعة أمراً ممكنا، نقصد التقاء لا يكون قاتلاً للجميع؟ ... إن الثقافة الحية الوفية لأصولها وتلك التي تكون في نفس الوقت في حالة إبداع على صعيد الفن والأدب والفلسفة والعطاء الروحي هي وحدها القادرة على تحمل ملاقاة الثقافات الأخرى، هي وحدها القادرة لا على تحمل الملاقاة فحسب بل إكساب معنى لهذه الملاقاة. وعندما يكون الالتقاء مواجهة بين اندفاعات خلاقة أو قل بين تحفزات يكون الالتقاء عينه خلاقاً ... إنني واثق من أن العالم الإسلامي الذي هو بصدد حركته والعالم الهندي القادر على خلق تاريخ شاب من تأملاته القديمة لمن الممكن أن يكون لهما مع حضارتنا وثقافتنا الأوربية ذلك التحاور

المخصوص الذي يوحد بين كل المبدعين وهنا تنتهي الريبة فيما أعتقد."[٣٤]

كما يربط ريكور هذه المسألة بالكوني والتاريخي، بالأنا والآخر، والمختلف وبالتواصل والحوار في إطار الكوني والتاريخي. وحتى لا يكون الاختلاف خارجاً عن شروط القيم الكونية فإنه يقر بضرورة اعتبار الكونية، كناظم لقيم العيش معاً، أي ضرورة الربط بين المبادئ الأخلاقية النظرية والممارسات العملية الحكيمة في إطار من الكونية، وأنه إذا كان النوع الإنساني لا يوجد إلا من خلال ثقافات مختلفة ومتغايرة كما هو الشأن في اختلاف اللغات والألسن فإن الهويات الثقافية لا يمكن حمايتها من التعصب واللاتسامح والأصولية إلا من خلال فهم متعاون ومشترك حيث الترجمة بين اللغات تُعد أحسن نموذج على ذلك، ولقد كان بختي بن عودة مترجماً[٣٥] كذلك.

يرى بول ريكور أن: "الكونية والسياقية لا تتعارضان على نفس المستوى وإنما ناتجتان من مستويين مختلفين من الأخلاقية، فالكونية تعتبر نوعا من الإلزام، والحكمة والممارسات التي تأخذ بعين الاعتبار تنوع الموروثات الثقافية، وعليه فإنه لمن الصحيح القول بأن الانتقال من الإلزام الكوني إلى المستوى التاريخي من التطبيق يعود

[34] Paul Riceour, Histoire et Vérité, ed, cérès, 1995, p. 322.

[٣٥] بختي بن عودة: الترجمة ونسق التطابق، في مداولات، عدد ١١-١٢، ١٩٩٩.

أساساً إلى أصل ومصدر الأخلاق القائم على العيش الخير."[36] ولقد كان كذلك بختي، عندما انتصر للاختلاف ودافع عن التواصل وضرورة العيش معاً بل وعن العيش في ألفة ومحبة.

[36] Paul Riceour, L'universel et l'historique, magazine littéraire, no 390, septembre, 2000, p. 41.

التعايش في المجتمع الأندلسي:
نموذج لأوضاع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

محمد عبد الحميد عيسى (مصر)

مع بدايات العام الهجري الثاني والتسعون الموافق العام الحادي عشر بعد السبعمائة من مولد المسيح عليه السلام بدأت بلاد شبه الجزيرة الأيبيرية الاحتكاك بالمسلمين الذين كانوا قد أتموا فتح بلاد المغرب، وانتهى الأمر باستقرار المسلمين سريعا في كل أنحاء شبه الجزيرة مع نهايات عام ٩٥هـ/٧١٤م. ومن ثم أصبحت هذه البلاد تشكل جزء من العالم الإسلامي المتناهي الأطراف، لكنها كانت جزءا متميزا، وذا خصائص ودلالات جعلته متفردا عن ذلك العالم المتسع الأطراف.

كانت شبه جزيرة أيبيريا هي أول الأقاليم الأوروبية التي ترتبط بالدولة الإسلامية، وأول إقليم يقع شمال البحر المتوسط، كما كانت ذات خصائص جغرافية وبشرية مغايرة لكل الأقاليم التي دخلت في العالم الإسلامي حتى ذلك الوقت.

وأهم ما يميز هذه البلاد أن مجتمعها عشية الفتح الإسلامي قد تكون من عدة عناصر متباينة في العرق والجنس واللغة والدين، وهي باختصار على النحو التالي:

١- المسلمون: وينقسمون إلى فئتين رئيسيتين هما العرب والـــبربر، وهما ينقسمان بدورهما إلى عرب الجنـــوب وعـــرب الشـــمال، والبربر إلى البربر البتر، والبربر البرانس.

٢- الأسبان: وهم بدورهم ينقسمون إلى عدة جماعات هي:

أ- الأحرار وتشتمل على القوط وكبـــار مـــلاك الأرض ورجال الدين، والطبقة الأرســـتقراطية من النبـــلاء والفرسان وأعضاء مجلس الشيوخ، ومجالس المـــدن وكانوا يشكلون طبقات أصغر فيما بينهم حسب الثروة والمكانة.

ب- الموالي وهم جماعات من الناس تدهورت أوضاعـــهم الأمنية والاقتصادية، واضطروا إلى بيـــع أملاكـــهم، والانتماء إلى بعض كبار النبلاء طلبا للحماية والعـون: كما انتسب إلى الموالى أبناء الطبقات التـــي لا تتمتـــع بكامل حريتها.

جـ- العبيد وهم تلك الفئة من البشر التي شكلت علـــى مـــر العصور القطيع الإنســـاني للســـادة النبـــلاء، وكبـــار الإقطاعيين، و طبقة الحكام بصفة عامة.

٣-اليهود: كان اليهود في المجتمع الأسباني قبل الإسلام جالية كثيرة العدد لكنها كانت طبقة مكروهة من الحكـــام والنبـــلاء وعامـــة الأسبان على وجه الإطلاق، وذلك لما أشاعوه عنهم من اســـتغلال

كل الظروف لصالحهم، وحيث أنهم بطبيعتهم يميلون إلى العمل بالمتاجرة بالأموال، وقضايا الإقراض، فقد كثرت في يدهم الثروات وصاروا مطمعاً للسادة النبلاء، يصبون عليهم جام غضبهم ويغتصبون منهم ما لديهم من أموال.

وحين اشتد نفوذ الكنيسة في أسبانيا، وجهت جهودها لتنصير اليهود في هذا البلد. واستخدمت في ذلك كل وسائل القهر والشدة، وصار اضطهاد اليهود سياسة ثابتة لكل طبقات الشعب الأسباني حكاماً ومحكومين.

في عصر الملك سيزيون، فُرض التنصير على اليهود أو النفي أو المصادرة، فاضطر كثير منهم إلى اللجوء إلى الدخول في الديانة المسيحية زهاء عام ٦١٦م، ومع ذلك توالت عليهم صنوف الاضطهاد والمحن، فركنوا إلى التآمر، وتدبير الثورة بالتفاهم مع أبناء دينهم في بلاد المغرب مما يدل دلالة واضحة على أن تعريض فئة من فئات المجتمع للضغط والإكراه، وعدم وجود أسلوب يجمع الجميع في إطار، يؤدي في النهاية إلى إلحاق الأذى بالجميع.

أكتشفت خطط اليهود في الثورة قبل القيام بها في سنة ٦٩٤م، مما دفع الحكومة والكنيسة إلى المغالاة في القسوة والعنف مع اليهود إلى درجة أن مجمع طليطلة الديني الذي عُقد عام ٦٩٤م قد خصص جلساته لفرض عقوبات على اليهود. وقد أصدر عدة مراسيم تنص على انتزاع أملاكهم و مصادرتها، وعلى فصل أبنائهم عن أسرهم

عند بلوغ السابعة من العمر، وتعميد هؤلاء الأطفال قسراً مما زاد من الهوة بين عنصري المجتمع في أسبانيا، وكان من أسباب ترحيب اليهود بالفاتحين المسلمين ومساعدتهم. ويؤكد حسين مؤنس هذه المعاملة القاسية مؤكداً أن الفتح الإسلامي للأندلس تدارك اليهود وأبقى عليهم.

استقر المسلمون في الأندلس منذ عام ٩٢هـ/٧١١م وظلوا هناك إلى عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م، وخلال تلك الحقبة الطويلة أبدعت هذه البلاد حضارة متميزة، كانت القمة في سماء الفكر والعلم، وأنبتت عدداً لا حصر له من العلماء والأدباء والفقهاء، والشعراء والفلاسفة، والأطباء والرياضيين وغيرهم. ولم يكن جميع هؤلاء من المسلمين فحسب، بل كانوا جمعاً متميزاً من أبناء الديانات الثلاث الذين تعايشوا في ظل الإسلام مقدمين نموذجاً فريداً للتسامح الإنساني، مما ساعد على وجود درجة عالية من العمل المشترك، ومن ثم إبداع كل ما هو جديد في مجالات الحضارة الإنسانية. ولعل هذا هو سر الإبداع في الحضارة الأندلسية التي قدمت نموذجاً ناجحاً للكوكبية المتمثلة في ذلك التعايش السلمي بين أعراق وشعوب وديانات دون صراع يُذكر ودون التخلي عن الهوية الأساسية لكل جماعة منهم.

بدأت العلاقات الطيبة مع الفتح مباشرة حيث تزوج أول أمير على الأندلس بأرملة الملك القوطي، وتبعه في ذلك كثير من قادة الفتح وجنوده، وكانت علاقات المصاهرة، وصلة الرحم هي الأساس في

معظم الأوقات، وتزايدت حركة الامتزاج بين العنصرين حتى أكد كثير من المؤرخين الأسبان أن الدم العربي سرعان ما تلاشى ببلاد الأندلس كنتيجة طبيعية لامتزاجه بالدم الأسباني حتى أنه من الصعب أن تجد بعد حوالي خمسين عاما فقط عربيا صريحا إلا في القليل النادر.

واحتفظ النصارى بعد الفتح بكنائسهم ومعابدهم لم تُهدم ولم تُغتصب بل سُمح لهم ببناء المزيد منها منذ بدايات الفتح الأولى، وتؤكد الرواية الأسبانية نفسها أن الراهبين Voto وFelix قد أقاما في عهد الوالي الأندلسي عقبة بن الحجاج السلولي دير سان خوان دي لا بينيا، ويؤكد سيمونيت بأن أهل طليطلة قد احتفظوا بمعظم كنائسهم، ورجال دينهم، وأن البلد ظل عامرا بالكنائس الكبيرة، وأعظمها كنيسة جميع القديسين، وأن الأديرة التي بأرض المدينة قد ظلت قائمة لم يمسها المسلمون بأذى كبير.

أما من ناحية الأرض والعقار فقد بدأ المسلمون مع أهل الذمة بداية طيبة حيث تركوا لهم أملاكهم وديارهم. وفي أسوأ الأحوال تُركت لهم الأرض لزراعتها على أن يدفعوا عنها الخراج. وقد كان أبناء الملك غيطشة يملكون آلاف الضياع لدرجة أن أحدهم وهو أرطباس زاره يوما عشرة من كبار العرب فمنحهم عشرة ضياع لكل واحد منهم. وقصص كرمه وحكاياته كثيرة ومتداولة، وكلها تؤكد على أن الفتح الإسلامي للأندلس لم يعمل على اجتثاث الإقطاع

القوطي من جـذوره ولا على تجميد فعل المؤسسات الدينية والإدارية تمشياً مع أحكام الفقه الإسلامي فيما يخص وضعية أهل الذمـة فـي المجتمعات الإسلامية.

من ناحية ما فُرض على أهل الذمة من ضرائب وأموال، فقـد كانت السياسة الإسلامية في الأندلس مثلاً أعلى في التسامح، فلم يكـن هناك إجبار على اعتناق الإسلام و كان أداء الجزية هو كل ما يُفرض عليهم لقاء الاحتفاظ بدينهم وحرية معتقدهم وإقامة شعائرهم متسـاويين في ذلك مع المسلمين المُطالبين بدفع الزكاة، وكان من يدخل من أهـل الذمة في الإسلام فإنه تسقط عنه الجزية ويدفع الزكاة، وكانت الجزيـة بسيطة ومحتملة وأقل بكثير مما يتحمله هؤلاء في عصـر القوطـي وتراوحت ما بين اثني عشر درهماً إلى ثمانية وأربعين تُجبى علـى أقساط شهرية في الوقت الذي تفاوتت فيه ضريبـة الأرض بحسـب جودتها، وأسلوب ريها تمشياً مع كثير من القواعد التي وضعها الفقهاء المسلمون في ذلك الشأن.

وإذا كان هذا الموقف من أهل الذمة في السنوات الأولى مـن الفتح فقد تحسنت الأوضاع أكثر حين تأسست الدولـة الأمويـة فـي الأندلس على يد عبد الرحمن الداخل عام ١٣٨هـ لأنه من المعـروف تاريخياً حُسن العلاقة بين بني أمية وأهل الذمة منـذ عـهد الخليفـة معاوية بن أبي سفيان، وسار على سياسته جميع الخلفاء الأمويين مـن بعده.

ويُجمع المؤرخون المحدثون والقدامى على تمتع أهل الذمة في الأندلس بكل الحقوق والواجبات التي كان يتمتع بها المسلمون، فيذكر عبادة كحالة: أن نصارى أشبيليه في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تمتعوا بدرجة عالية من الثراء نتيجة لعملهم في الزراعة والتجارة، وكان العرب يحسدونهم لثروتهم، وكذا كانت حال نصارى طليطلة في الفترة نفسها. ويشير إلى أنه كان للنصارى الحق في اقتناء العبيد أسوة بالمسلمين على شرط أن يكون هؤلاء العبيد نصارى مثلهم، كما كان يُباح لهم ما تبيحه لهم شريعتهم من شراب أو أكل لحم الخنزير، وقد أفتى القاضي أحمد بن محمد بن زياد اللخمي المتوفى في ٩٢٤م/٣١٢هـ بأنه: لا حد على الذمي، إلا أن يسكر، فإن سكر فعليه الحد. كما تمتع النصارى بعاداتهم الخاصة، مثل تقديس بيوتهم بالملح، بل والاحتفال بأعيادهم الخاصة والتي حددها النويري والمقريزي بأنها سبعة أعياد كبار – عدا أعياد القديسين والشهداء، وأهم هذه الأعياد ثلاثة هي: عيد الميلاد، ويُحدد في تقويم قرطبة بالخامس والعشرين من شهر ديسمبر من كل عام، وعيد رأس السنة، وهو الأول من يناير ويوافق ختان المسيح عليه السلام، وعيد العنصرة، ويوافق ميلاد القديس يوحنا المعمدان في ٢٤ يونية من كل عام.

عمل أهل الذمة في الأندلس في شتى المهن من الزراعة إلى الحرف اليدوية وكانوا وسطاء التجارة الداخلية والخارجية على السواء مما جعل معايشتهم دائمة لكل سكان الأندلس.

وليس معنى هذا عدم وجود فترات توتر وقلق بين الجانبين فليس ذلك من طبيعة البشر حتى ولو كانوا من جنس واحد وأبناء ديانة واحدة، ولكن سرعان ما كانت تنتهي هذه الفترات بانتهاء أسباب التوتر والقلق، ولقد عاشت الأندلس إحدى هذه الفترات في عصر الأمير عبد الرحمن الأوسط والذي عالجها بكل الحكمة والكياسة معتمداً على الحوار والمناقشة حتى تمكن من القضاء عليها تماماً، وشاركه في إخماد هذه النار التي اشتعلت كثير من عقلاء أهل الذمة وكبار رجال الدين فيهم.

لكن الذي لاشك فيه أن حركة الاستعراب بين أهل الذمة قد زاد تغلغلها وأن دراسة اللغة العربية وآدابها كان يتزايد يوماً بعد يوم حتى اشتكى من ذلك القس الفارو القرطبي في كتابه Indicato Luminous قائلاً: إن إخوانه النصارى مولعون بشعر العرب وآدابهم وقصصهم، ويعكفون على أعمال الفقهاء والفلاسفة المسلمين ليس لدحض ما ورد فيها أو الرد عليها، ولكن ليكتسبوا أسلوباً عربياً صحيحاً وانقاً إلى درجة أنك لن تجد أحداً من غير رجال الدين يستطيع أن يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة أو أن يقيم صلاته بصورة سليمة.

ولقد ساعد هذا على تولي أهل الذمة مناصب إدارية متميزة في أوساط القوى الحاكمة في الأندلس كما مكنهم تعمقهم في اللغة العربية من الوصول إلى أن يكون لهم وجود في المجتمع الأندلسي، وعلى أن ترد أسماؤهم في كتب التراجم و الطبقات إلى جانب العلماء المسلمين.

وفي هذا السياق نشير إلى أحد الأطباء المعروفين في عهد الأمير محمد ٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م، و يُنسب إليه النجاح في عمل بعض اللعوق واليسونات وكذلك خالد بن يزيدمنرومان، وكان يسكن بيعه "شنت أجلج"، وكسب أموالاً طائلة من مهنته، وكان بينه وبين الطبيب المصري نسطاس منجريج مراسلات بشأن المهنة، وكذلك ابن ملوكة الذي كان حياً في أواخر عصر الأمير عبد الله المتوفى ٣٠٠هـ/٩١٢م، وكان ابن ملوكة يضع على باب داره ثلاثين كرسياً يجلس عليها المرضى في انتظار الطبيب.

أما على عهد عبد الرحمن الناصر، وهو الخليفة الذي بلغت الأندلس على عهده درجة عالية من التقدم والازدهار في كافة مجالات الحياة، فقد نعم أهل الذمة أيضاً بأجمل فترات وجودهم في الأندلس، وكان من ضمن أطبائه اسحق الطبيب والذي قال عنه ابن جلجل "بأنه كان صانعا بيده، مجربا تُحكى له منافع عظيمة، وآثار عجيبة، وتحنك فاق به جميع أهل دهره وورث عنه صناعته ولده يحيى الذي أسلم، وصار من قواد الناصر ووزرائه .

كما أن اليهودي حسداي بن شبروط طبيبا خالصا للخليفة عبد الرحمن الناصر، واكتسب ثقته وأصبح من خاصته ووزرائه، وكلفه الناصر بتنظيم مالية دولته، وسفيرا له، ومستشارا يراجعه الخليفة في شئون بلاده الخارجية والداخلية، وبرع ابن شبروط في المسائل التجارية، وأصبح مرجعا في أمورها حتى غدا وزيرا غير متوج لتجارة المسلمين في الأندلس.

وبفضل مكانة هذا الرجل عند الخليفة تمتع يهود الأندلس بكثير من المزايا والأوضاع الاجتماعية التي لم يسبق لهم الحصول عليها.

وإلى جانب هذا الشيخ اليهودي المميز كان هناك أيضا المسيحي الأسقف ربيع بن زيد المعروف باسمه النصراني Recemondo والذي استخدمه الناصر للسفارة لدى ملوك أوروبا، ومنهم ملك الصقاليه، الملك هوتو، وظل هناك سنتين كاملتين.

ويصفع المقري في نفخ الطيب بأنه: كان عالما، أديبا، فطنا، كيسا، أشاد به الفتح بن خاقان، وترجم له رائعة رددتها من بعده كل المصادر التاريخية والأدبية.

ومن أبرز أعمال هذا الرجل الكتاب المعروف "تقويم قرطبة" ويقول عنها ابن سعيد ألف كتاب تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان، وفيه من ذكر منازل القمر، وما يتعلق به ما يستحسن مقصده وتقريبه، ويُعد "تقويم قرطبة" من أشهر التقاويم العربية، يذكر أوقات السنة

وفصولها، وعدد الشهور وأيامها، ومجاري الشمس، وفيه أخبار عن الزراعة، والغراسة، والفلاحة، والحصاد، ومطالع النجوم، والأمطار، والسنة الشمسية، والأبراج، كما أن به أخبارا عن أعياد العجم جميعها، والأنواء، ومواعيد البذر، وعادات الحيوان ... إلخ.

وليس هذا مجال حصر الأسماء اللامعة من أهل الذمة على عصر عبد الرحمن الناصر أو ابنه الخليفة الحاكم المستنصر بالله المتوفى في ٣٦٦هـ/٩٧٤م لكثرة عددهم، والفضل في ذلك إلى نظم التربية الإسلامية في الأندلس، والتي سمحت لأولاد أهل الذمة أن يتعلموا إلى جوار أبناء المسلمين، وأن يتلقوا العلم على يد هؤلاء العلماء، كما سمحت هذه التربية الإسلامية بتلقي العلم أيضاً عن علماء غير المسلمين مما جعل من الثقافة الأندلسية نموذجاً يُحتذى به في إيجاد نمط من التعايش الثقافي. تلك التربية التي أنتجت شخصية متميزة مثل حفص بن البر الذي ينحدر من عائلة الملك القوطي غيطشة وهو معاصر للخليفة الناصر، وقد أطنبت المصادر العربية في الإشادة به، فيقول القرطبي: اعلم يا هذا أن هذا القس الذي هو حفص، هو من أكيسهم وأفصحهم، وكان كذلك، لأنه قد ضُربت عليه الجزية، ولزمه الصغار والذلة إذ كان قد نشأ في ذمة المسلمين، وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى.

ولقد عُرف لحفص عدد من الكتب منها: "المسائل" و"الحروف"، كما أشتهر بأنه نظم مزامير داود باللغة العربية شعراء

ووصلت مخطوطة هذه الأرجوزة إلينـــا وهـــي محفوظـــة بمكتبـــة أمبروسيو في ميلانو بإيطاليا.

وفي الحياة الاجتماعية أدت الكنائس دوراً مهماً فـــي حيـــاة المجتمع الأندلسي وقربت بين فئاته وشبابه فكانت ملتقى المثقفين مـــن المسلمين وغيرهم، كما كانت مسرحاً للسهر والمتعة والنقاش، وخاصة أنها لم تكن في أحياء مميزة ولم يكن عليـــها أيـــة قيـــود عقديـــة أو اجتماعية، وتدق بها الأجراس إلى جانب المآذن.

ولذلك لم يكن غريباً أن يخلف لنا نصارى الأندلس تراثاً ثقافياً ثرياً ومتعدداً يدل على اتساع هذه الثقافة وتميزهـــا بحيـــث شـــملت المؤلفات الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية إلى جانب المؤلفـــات العقلية والفلسفية والكتب العلمية. ولم يكن اليهود أقـــل نشـــاطاً مـــن النصارى في هذه المجالات السابق الإشارة إليها، فلقد عاش اليهود في الأندلس بحق عصرهم الذهبي، وساهموا مع اخوتهم في بنـــاء تلـــك النهضة الحضارية التي عمت هذه البـــلاد، وكـــان منـــهم الشـــعراء والأطباء والمترجمين والجغرافيين والذين اعتلوا درجات عالية مـــن الشهرة والمجد أمثال الشاعر عزرا التطيلي، ويهودا ليفي الطـــليطلي، وإسماعيل بن النغزلة، وإبراهيم بن سهل الإسرائيلي، وغيرهم ممـــن كتب باللغة العربية. كما كان منهم الجغرافي الشـــهير إبراهيـــم بـــن يعقوب الطرطوشي الذي برز من علمـــاء الجغرافيـــا، وزار شـــرق أوروبا، وتحدث عن كيفية دخول الخزر من بحر قزوين في اليهودية،

وكذلك الموسيقي اسحق بن شمعون القرطبي الذي برع في الموسيقى، وكان ملازما للفيلسوف المسلم ابن ماجه.

أما حسداي بن شبروط – السابق الإشارة إليه – فقد جمع ثروة كبيرة سخرها لخدمة أبناء جلدته، كما أنشأ مكتبة ضخمة تحوي أمهات الكتب العربية وفي ظله وتحت رعايته كتب يهود قرطبة باللغة العربية، وازدهرت على أيديهم الدراسات التلمودية، ووفد إليهم العديد من طلاب العلم والعلماء من كافة البلاد.

كما أنشأ حسداي ما يشبه مدرسة للدراسات اليهودية في قرطبة، ذاع صيتها في العالم الإسلامي، ورحل إليها كثير من طلاب العلم اليهود حتى استغنى بها عن مدارس اليهود الشهيرة في بغداد، وبها غدت قرطبة في القرن الرابع الهجري، المركز الأول للثقافة اليهودية بدلاً من بغداد.

ويشير محمد بن المجيد بحر في كتابه عن "اليهود في الأندلس" إلى المدرسة وإلى أن أول رئيس لها كان يهودياً يُسمى "ناتان" الذي ما لبث أن تنازل عن الرئاسة لـ مسى بن خنوخ العالم التلمودي الكبير، كما يورد أسماء عدد كبير من شعراء وعلماء يهود قصدوا حسداي لمدحه والعيش بالقرب منه، ومنهم مناحم بن مسووق الشاعر بطرطوشه والذي كان من أحسن شعراء اليهود على عصره، وكذلك اليهودي دوناش بن لبرط المغربي، والذي دعا يهود الأندلس عند مجيئه إلى قرطبة أن يزنوا أبيات شعرهم العبرية على غرار

الأوزان العربية. ولقد قام هذا الرجل بنظم أشعاره، وطرق مجـــالات شعرية لم يسبق لليهود طرقها من قبل مثل الاخوانيات، والخمريـــات والهجاء والمدح والوصف.

كما كان منهم العالم اللغوي الكبير والشاعر الأديب اسحق بن قفرون الذي كثيراً ما مدح أستاذه مناحم بن مسروق ودافع عنه.

وتمتع يهود الأندلس بكثير من الحقوق الاجتماعية منها حقــهم في إقامة بيعهم ومعابدهم كما كان لهم حق تطبيق العقوبات التي تقرها محاكم خاصة بهم، كما كان لكل جماعة من اليهود نفر من المقدميـــن المنتخبين للإشراف على أمورهم، وكانوا مســئولين أمــام الحكومــة الإسلامية عن كل ما يتصـــل بالجماعــة اليهوديــة مــن ضرائــب والتزامات. هذا ولقد تميزت حياتهم الاجتماعية باليســر والرخـــاء، وجمع بعضهم أموالاً ضخمة حتى شيدوا القصور المنيفة ذات الأبواب المذهبة و التي تتدفق المياه النقية من نوافيرها. ومــا حســداي بــن شبروط إلا مثالاً على ذلك.

لا شك – كما قلت – أن الأمور لم تكن كذلك طيلة العصـــر الأندلسي، فهناك فترات توترت فيها العلاقات بين الناس، وخاصة أيام المرابطين والموحدين وذلك بسبب الظروف السياسية والصراع الحـاد الذي كان جارياً على أرض الأندلس، وتوسع الدويـــلات المســيحية الإسبانية على حساب الدولة الإسلامية وفي دراسة سابقة لي قدمتـــها إلى اليونيسكو عن التربية الإسلامية في الأندلس، بينت أن الأساس في

هذه العلاقة الطيبة إنما اعتمدت على نمط التربية الذي ساد بين المسلمين، وأكدت على أن التربية بين المسلمين في الأندلس قد ركزت في مرحلتها الأولى على تربية الأطفال بحيث يشبوا وقد تكون إدراكهم الثقافي على قاعدتين أساسيتين هما:

أولاً: المعرفة السليمة باللغة العربية، ومن هنا خلطوا تعليمهم الأطفال القرآن الكريم ببعض اللغة، وشبوا على ذلك محافظين على لغتهم متداولين لها بسهولة أياً كان تخصصهم مستقبلاً فإن اللحن يقل بينهم، وساعدهم التعمق في اللغة والتعامل بها على ازدهار الحياة الفكرية فأبدعوا في التأليف نثراً وشعراً، واتسعت ملكاتهم، وساعدتهم لغتهم على طرق كل فنون الثقافة وشاركهم في ذلك كل من عايشهم من أهل الذمة.

ثانياً: أن يشب ويخرج من مرحلة الطفولة، وقد تعلم من أمور دينه ما يجعله على معرفة سليمة بهذا الدين، فإذا ما اتجه بعد ذلك لأي دراسة أو أي مجال من مجالات العلوم كانت قيم الدين حافظاً له من الانزلاق إلى أية مخاطر تعصبية أو انقلابية.

ولقد بينت دراستي، ومازلت عند رأيي، أن العاصم الأول ضد التعصب هو حُسن الإيمان، والإنسان الذي تربى على تعاليم دينه حقاً ويدركها بأسلوب سليم لا يستطيع أن يخرج عن تعاليم هذا الدين التي تنص على حُسن معاملة

الآخرين والتعايش معهم ولعل هذا هو الذي أوجـــد التعـــايش المتميز بين الأندلسيين.